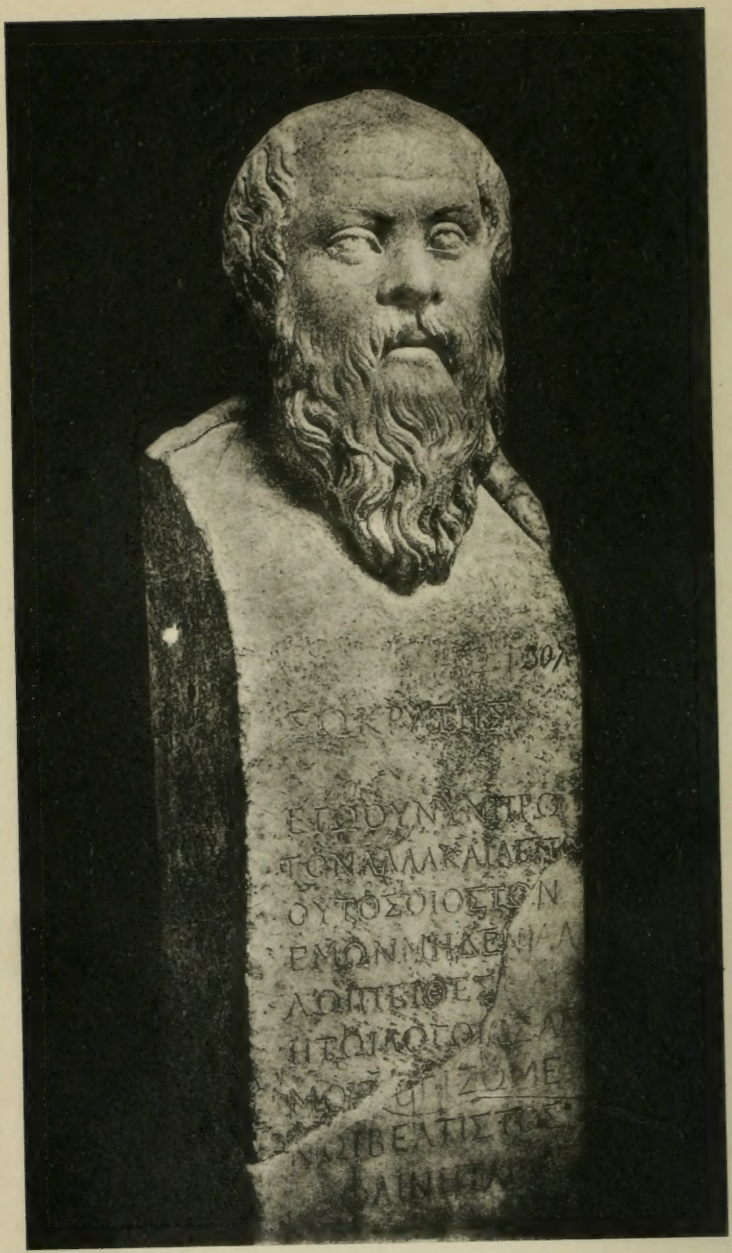
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00080202 5

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/sokratesgeschild01plat

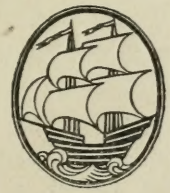


Sokrates

geschildert von seinen Schülern

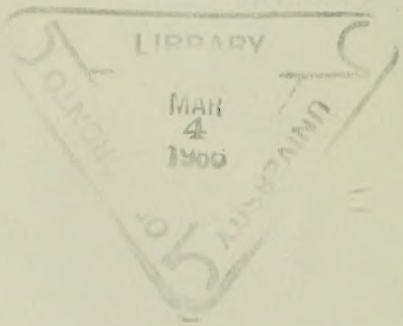
Erster Band

Xenophon: Erinnerungen an Sokrates
und die Kunst der Haushaltung
Plato: Protagoras und
Gastmahl



Übertragung und Erläuterungen von
Emil Müller

Erschienen im Insel-Verlag zu Leipzig 1911


LIBRARY
MAR
4
1900
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorrede

An den großen Kreis der gebildeten Leser Deutschlands wendet sich dieses Buch: seinem Geist und Herzen möchte es einen Mann näher bringen, der unter den epochemachenden Männern der Kulturgeschichte eine der ersten Stellen einnimmt, und von dem doch unsere heutige Bildungswelt ihrem weit überwiegenden Teil nach nur eine höchst unvollkommene, ganz und gar nur äußerliche Kenntnis hat. Den Urquell und Urheber der Philosophie hat der Römer Cicero ihn genannt, und die Geschichte der Philosophie hat dieses Urteil zwar einigermaßen bedingt und eingeschränkt, im ganzen und großen aber, soweit es sich um die Moralphilosophie handelt, ihm beizustimmen nicht umhin gekonnt. Schriften von Sokrates sind niemals vorhanden gewesen, dafür hat sich von zweien seiner Jünger eine ganze Reihe von Schriften *über* ihn erhalten und uns Worte und Reden von ihm, ja lange Gespräche, die er mit Zeitgenossen gehalten habe, in so großer Zahl und Ausdehnung mitgeteilt, wie auch nur annähernd von keinem einzigen Menschen der alten und der mittleren Zeiten überliefert werden, auch nicht von Jesus von Nazareth, mit dem ihn in Vergleich zu stellen naheliegt und oft versucht worden ist. Und diese Schriften Xenophons und Platos erfreuen zu ihrem weitaus größeren Teil schon durch Anmut der Form, sie gewähren fesselnde Einblicke in das geistige und gesellschaftliche Leben des geistreichsten, kunstbegabtesten, schönheitsfrohesten Volks im Zeitalter seiner höchsten Schöpferkraft, und in der Stadt, in der eben damals eine so wunderbare Fülle des höchsten und fruchtbarsten Geisteslebens wie kaum in irgendeiner Stadt irgendeines Volks und Zeitalters zu gedrängter Entfaltung gedieh, – sie behandeln endlich die höchsten und

nächsten Gegenstände menschlichen Nachdenkens, die aktuell zu sein niemals aufhören werden und auch heute wieder die Geister lebhaft erregen, – die sich zusammenfassen lassen in die Frage: Wie soll der Mensch sich und die Welt des Handelns verstehen, in die er sich gesetzt sieht, wie sein persönliches und sein gesellschaftliches Leben einrichten, wie sich selber führen und wie zu seinen Mitmenschen stellen? Daß uns nun freilich in jenen Schriften die sokratischen Reden und Gespräche über diese Dinge etwa mit dem Maße von Treue überliefert wären, wie unsere Reichstagsreden in den stenographischen Berichten, daran fehlt gewiß unendlich viel. Dafür waren die Überlieferer erstens zu wenig Stenographen und zweitens zu sehr Männer von Geist, und der jüngere von ihnen viel zu sehr selber Philosoph. Aber wenn auch die strenge Zuverlässigkeit ihrer Erzählungen, so hat doch deren Gedankenwert und Anziehungskraft dadurch keine Einbuße gelitten.

Was kennt unsere gebildete Welt von diesen Schriften? Was weiß sie von ihrem Helden, Sokrates dem Athener? Nun, sie weiß, daß Sokrates ein Philosoph, auch in seinem Wandel, war, arm und zufrieden in seiner Armut, daß er junge Leute um sich versammelte, mit ihnen philosophierte und sie zum Guten anhielt, daß er mit dem glänzenden Leichtfuß Alkibiades in einem Verhältnis väterlicher Freundschaft stand, daß er, im Greisenalter als Jugendverführer zum Tode verdammt, heiteren Mutes den Giftbecher trank, und – last not least – daß er eine Frau hatte, die Xanthippe hieß und eine Xanthippe war! Auch das haben die meisten gehört, daß seine Schüler, besonders der große Plato, ihn in Schriften gefeiert haben. Von Platos Phädon, in welchem der Jünger den Meister in seiner Sterbestunde seiner Jüngerschaft die Unsterblichkeit der Menschenseele beweisend zeige, ist zu manchen eine Kunde gedrungen, und vom „Gastmahl" Platos haben viele vernommen; hat es doch Anselm Feuerbach gar gemalt! Zu wissen, daß diese Sachen existieren, meint man wohl auch, gehöre zur

Bildung. Aber sie lesen? Griechische Schriften? Freilich es gibt Übersetzungen, darunter auch gute, z. B. um eine der ältesten zu nennen, die der platonischen Apologie von Mathias Claudius. Aber wer aus den vorhandenen Übersetzungen der xenophontischen und der langen Reihe platonischer Schriften ein Wesens- und Geistesbild des Sokrates gewinnen wollte, müßte sich die einschlagenden Stücke erst zusammensuchen, und würde dabei wohl oft fehlgreifen und des schwer Verständlichen oder schwer Genießbaren gar manches finden. Denn von der großen Mehrzahl der Übersetzungen darf man schon sagen: sie erstreben nicht oder sie erreichen nicht das Ziel, durch eine flüssige Sprache das Lesen zum Genuß zu machen, wie das Lesen der Originale genußvoll ist, d. h. wohlverstanden für den, der sich erst durch die Sprachschwierigkeiten zum vollen Verständnis durchgearbeitet hat, und nun beim zweiten oder dritten Lesen den Genuß gewinnt, den Platos Zeit- und Volksgenossen mühelos hatten. Aber hat denn nicht die Hälfte unserer gebildeten Männerwelt, haben nicht alle einstigen Zöglinge unserer Gymnasien eins oder zwei der Werke Platos, die uns das Sokratesbild überliefern, auf der Schule in der Ursprache durchgearbeitet? Gewiß! Und es wird ihnen zur Ausbildung ihrer geistigen Kraft nützlich genug gewesen sein, sich durch die Schwierigkeiten des Wortverständnisses zum Verständnis des Gedankeninhalts durchzuringen. Aber ebendieses Ringens Mühe schränkte nicht nur den Umfang dessen ein, was gelesen werden konnte, sondern war auch der genießenden Erfassung dessen, was gelesen ward, ein Hemmnis. Denn was der schwungkräftige Geist des Jünglings in der Muttersprache rasch durchflogen und sich als ein Ganzes angeeignet hätte, das mühselig kauend brockenweise in sich aufzunehmen, hatte er ein halbes Jahr gebraucht. Der vollen Würdigung, ja dem vollen Verständnis des Gelesenen aber war seine Jugend überhaupt noch nicht gewachsen. Und der Mann? Wer möchte ihm zumuten, sein halb vergessenes Griechisch zusammenraffend, das einst unter Anleitung Gelesene ohne Anleitung noch ein-

mal zu lesen, oder gar durch Bewältigung verwandter Stücke zu vervollständigen? Um die Jugend unserer gebildeten Stände, um unsere künftigen Richter, Prediger, Ärzte, Regierungsbeamten in die griechische Geisteswelt einzuführen – so heißt es ja doch? –, nötigen wir sie, sechs Jahr lang einen guten Teil ihrer Kraft auf die Sprache und das Schrifttum der alten Griechen zu verwenden. Ob der Ertrag der Mühe so ganz und gar entspricht? Zwar manches Stück jener reichen Welt, am meisten wohl die homerische Dichtung, eignen sich viele unserer Gymnasiasten zu dauerndem, lebendig wirkendem Besitz an, auf anderen Gebieten aber, und besonders auf dem sokratisch-platonischen, auf dem doch so manche süße und nährende Frucht zu pflücken ist, bleibt die Ernte magerer als zu wünschen wäre. Sollte es sich da nicht lohnen, einen altehrwürdigen köstlichen Schatz, dessen Erstarren zu einem toten Besitztum doch wohl kein geringer Verlust für unsere Kultur sein würde, durch Zusammenfassung und wahrhafte Verdeutschung der wichtigsten unter den dem Andenken des Meisters gewidmeten xenophontischen und platonischen Schriften erst zugänglich, genießbar, nutzbar zu machen? Sollte nicht, wer sich diese Aufgabe stellte, unsere lesende Welt, Männer und Frauen, für solches Bemühen empfänglich, ja dankbar zu finden hoffen dürfen?

Dem sei, wie ihm wolle, allen, in denen der Wunsch sich regt, jene großen Namen sich mit lebendigem Inhalt füllen, die starren Steinbilder von den Gestellen steigen zu sehen, will dieses Buch zur Erfüllung behilflich sein. Es gibt ihnen erstens in Xenophons „Erinnerungen an Sokrates" so ziemlich den Inbegriff dessen, was wir von dem Verkehr des athenischen Weisen mit seinen Zeitgenossen geschichtlich wissen, und es bietet ihnen zweitens, neben zwei freier entworfenen Lebensbildern von des nämlichen Xenophon Hand, sechs der philosophisch-dramatischen Werke Platos, in denen des Meisters Wesen und Wirken zu schildern, wo nicht der Zweck, so doch einer der Zwecke des Verfassers ist. Wenn in dreien dieser

Schriften den sokratischen Gedanken Gedanken Platos beigemischt oder untergeschoben sind, so möge sich der Leser für solche Beugung der geschichtlichen Wahrheit dnrch den Einblick entschädigt halten, der sich ihm so in die prächtigen Vorhöfe des Lehrgebäudes auftut, mit welchem Plato nicht nur das sokratische Gebiet, das Sollen, sondern auch das Sein zu umspannen sich vermaß. In einer geschichtlichen Einleitung hat der Herausgeber versucht, von der Umwelt, in der Sokrates lebte, und den Begebenheiten, die auf sein Leben bestimmend einwirkten, einen Abriß, und von seinem tragischen Ende die Erklärung zu geben. Mehreren der aufgenommenen Stücke sind erläuternde Bemerkungen vorangestellt, sparsame Fußnoten sollen für einzelne Stellen das Verständnis erleichtern. Ein Anhang endlich sagt über Leben und Taten der beiden Männer, deren Schriften den Inhalt des Buches bilden, was zu sagen nötig schien, stellt ihnen aber noch einen älteren Sokratesjünger voran, von dessen Schriften sich nur Trümmer erhalten haben, der sich früh von dem Meister abwandte, um als politischer Philosoph sein Gegner, als Staatslenker sein Feind, und nach dem eigenen Untergang noch sein Verhängnis zu werden, einen Modernsten im alten Athen, Kritias, des Kalläschros Sohn, dessen Entgegenstellung gegen den einstigen Lehrer auf das, was dieser lehrte, gerade durch den Gegensatz noch ein helleres Licht wirft.

Radebeul in Sachsen
April 1911 Dr. E. Müller

Einleitung

Die Persönlichkeit des Sokrates darzustellen ist in den acht Schriften, welche dieses Buch in deutscher Sprache wiedergibt, von zweien seiner Schüler unternommen worden, – seine ganze Persönlichkeit, den Kern seines Wesens wie seine äußere Erscheinung, sein Denken und Fühlen, sein Reden, Streiten und Lehren, seinen Ernst und sein Scherzen, seine Taten und Leiden, sein Leben und sein Sterben. Beider Männer Darstellungsart kann man, in verschiedenem Sinne, dramatisch nennen. In erörternder Weise den Meister gegen seine Ankläger zu rechtfertigen versucht nur Xenophon, und auch er nur kurz, in den ersten Blättern seiner „Erinnerungen" die Beschuldigungen widerlegend, mit denen die Ankläger vor dem athenischen Volksgerichte seine Verurteilung durchgesetzt hatten. Plato läßt ihn vor diesem Gerichte selber seine Verteidigung führen, nicht in kunstmäßig abgerundeter Rede, sondern sich mit dem Ankläger herumstreitend, auf stürmische Zwischenrufe der Richter antwortend, kurz so, daß wir den Vorgang mit zu erleben glauben. Sonst zeigen uns beide den Meister im Gespräch, mit Jüngern, mit Gegnern, mit Männern, die keins von beiden sind. Aber Xenophon gibt uns von solchen Gesprächen viele kleine, ganz schlicht gehaltene Berichte, nur im Büchlein von der Haushaltung und im Gastmahl kunstgemäßere Ausführungen; Plato dagegen erfreut uns durch fünf große, von vollem dramatischen Leben beseelte, aber zum Teil in die Wahrheit Dichtung einflechtende Darstellungen. So empfangen die Leser dieses Buches das Konterfei des Sokrates in einer großen Zahl von Momentaufnahmen und in sieben oder acht kunstreichen Gemälden, die ihnen den Helden in den verschiedensten Lagen, Umgebungen, Handlungen, Beleuchtungen zeigen.

Werden ihnen daraus die wesenhaften Züge zu einem einheitlichen Idealbilde zusammengehen? Der Herausgeber hofft es. Seinerseits die verschiedenen Darstellungen vergleichend, analysierend, kritisierend, das geschichtliche Fazit daraus zu ziehen, und so den Bildern, welche die alten Meister von *ihrem* Meister hinterlassen haben, noch ein von *seiner* Hand zusammengestücktes hinzuzufügen, hat er nicht für seine Aufgabe gehalten. Nur von der Welt, in der Sokrates gelebt hat, von den Zuständen und der Geschichte Athens in seiner Lebenszeit, sowie von den Verhältnissen und Begebenheiten, die seine Verurteilung und seinen Tod herbeigeführt haben, will er einen Abriß zu geben versuchen.

Um das Jahr 470 oder 469 vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung gebar dem atheniſchen Bürger und Bildhauer Sophroniskos sein Weib Phänarete ein Knäblein, und er nannte den Sohn Sokrates, – lauter Namen natürlich von guter Vorbedeutung: denn Phänarete ist eine, die da Tugend, Trefflichkeit kundgibt, Sophroniskos könnte man Ehrenfried oder Biedermann übersetzen, und Sokrates hat ein Lexikograph mit Burghard, d. h. der im Bergen, Schützen Starke, verdeutscht. Phänarete hatte von einem anderen, sei es früheren, sei es späteren, Gatten noch einen Sohn, Patrokles, von anderen Kindern des Sophroniskos schweigt die Geschichte; Sokrates war wohl sein einziger Sohn. Sein Weib ergriff in späteren Jahren, wie andere atheniſche Frauen, die über das Mutterwerden hinaus waren und zur Bestreitung des Haushalts etwas hinzuverdienen wollten, das Hebammengewerbe. Ihren Sokrates läßt Plato scherzen, seine Kunst und Lust, aus anderen durch sein Fragen schlummernde Erkenntnisse herauszulocken, sei ein mütterliches Erbteil, er ein Helfer zu geistigen Geburten. Die Familie des Sophroniskos gehörte nicht zu den wohlhabenden, aber auch nicht zu den ganz armen. Werbendes Barvermögen war schwerlich vorhanden, der Grundbesitz wird lediglich in einem Einfamilienhaus in der Stadt bestanden haben, und dies Haus war wohl ein geringer Bau, immerhin

aber keine bloße Hütte. Umschloß es doch, wie der Eingang zum platonischen Gespräch Protagoras lehrt, nach griechischer Art einen Hof, geräumig genug, sich ein wenig darin zu ergehen. Auch wird es die Steinhauerwerkstatt enthalten haben, — nicht ein vornehmes „Atelier", denn die Bildhauer Athens, obschon sie den Dädalos, wo nicht als Ahnherrn, so doch als Schutzpatron verehrten, waren keine vornehmen Leute, selbst wenn ihnen, was bei Sophroniskos nicht anzunehmen ist, ihre Kunst Ruhm erwarb; „akademisch gebildet" war ja auch ein Pheidias nicht. Da Sokrates, wie wir hören, unter den Geharnischten (Hopliten) diente, so wird das wohl auch schon sein Vater getan haben, und die Schutzrüstung, die Sokrates dazu haben mußte — Helm, Schild, Brustharnisch, Beinschienen —, wird ihm ein köstliches väterliches Erbe gewesen sein. Die gewöhnliche Schulbildung, die auch die Ärmsten unter den Bürgern Athens ihren Söhnen selten vorenthielten, hat er genossen, d. h. er hat ohne Zweifel die Lese- und Schreibschule besucht, die ihren Zöglingen außer dem Gebrauch der Schrift auch die Bekanntschaft mit der nationalen Dichtung, mit Homer und Hesiod, vermittelte, ebenso die Turnschule und die Schule des Lehrers im Lautenspiel und Gesang. Dem Knabenalter entwachsen, lernte er das Handwerk des Vaters, dessen Geschäft er fortzuführen bestimmt war. Wann ihm der Vater Haus und Waffenrüstung hinterlassen hat, darüber läßt sich nichts vermuten, und ebensowenig über das Maß von Kunstvollendung, das er als Bildhauer erreicht haben mag. Es mag bescheiden gewesen sein, denn daß man in späteren Jahrhunderten einige Marmorbildwerke am Eingang zur Akropolis für seine Arbeiten ausgab, beweist für diesen Ursprung nichts, und gewiß hat das Trachten des jungen Sokrates schon recht früh eine ganz andere Richtung genommen.

Die zwei ersten Lebensjahrzehnte des Sokrates waren für die atheniſche Bürgerschaft eine Zeit angespanntester kriegerischer und politischer Tätigkeit. Die Kraft dazu schöpfte sie aus dem Bewußtsein, zu dem vorausgegangenen Siege über den

Angriff des Perserkönigs unter den griechischen Städten das Meiste und Beste getan zu haben, und die Nötigung dazu erwuchs ihr aus der veränderten Stellung, die ihr dieser Sieg und ihr Anteil daran in Griechenland gegeben hatte. Zehn Jahre vor Sokrates' Geburt hatte die Schlacht von Salamis, die ja ganz überwiegend eine athenische Tat war, die persische Flotte zerschmettert und ihre Reste aus den griechischen Gewässern weggescheucht, so daß sich beinahe neunzig Jahre lang kein persisches Kriegsschiff wieder im Ägäischen Meere blicken ließ. Die blühenden Griechenstädte auf den Inseln dieses Meeres, an der Westküste Kleinasiens, an den Gestaden der Zwischengewässer zwischen dem Ägäischen und dem Schwarzen Meere, die vor zwei Menschenaltern zum ersten- und vor zwanzig Jahren zum zweitenmal unter das persische Joch gebeugt worden waren, hatten dieses Joch nun zum zweitenmal abgeworfen und sich mit den Städten des Mutterlands zur Verteidigung der gewonnenen Freiheit zusammengeschlossen, zuerst unter lakedämonischer Führung, dann, diese ablehnend, unter Schutz und Führung Athens, das viele von ihnen als Mutterstadt verehrten, worauf die Lakedämonier samt den anderen festländischen Städten verdrießlich beiseitetraten und mit der Leitung des Kriegs gegen die persische Weltmacht auch diesen Krieg selbst den vorwitzigen Theseussöhnen überließen. Die nahmen kühnen Muts die neue Aufgabe auf sich und führten den Krieg im großen Stil und zwanzig Jahre lang auch mit entschiedenem Glück, vernichteten, als Sokrates ein dreijähriges Kind war, unter Kimons Befehl beim Flüßchen Eurymedon an Kleinasiens Südküste Flotte und Landheer der Perser, faßten Fuß auf der halb griechischen, halb phönizischen Insel Cypern, fuhren mit ihren Kriegsflotten die Küste Phöniziens entlang, liefen in den Nilstrom ein und halfen den zum Unabhängigkeitskampf gegen den Großkönig aufgestandenen Ägyptern die Perser im „Weißen Kastell" von Memphis belagern.

Mit ihrem Führerrechte hatten die Athener es ernster genommen

und gegen die verbündeten Städte schärfer auf Erfüllung ihrer Bundesleistungen bestanden, als dem Unabhängigkeitssinne und „Kantönligeiste" ihrer Bundesgenossen bequem war, hatten abtrünnige Städte gezüchtigt und unterjocht, den Bundesschatz von Delos nach der Akropolis von Athen gebracht, und auch sonst Schritte getan, um aus der Führung Herrschaft zu machen. Das sahen die Lakedämonier und die seemächtigen Nachbarorte Korinth und Ägina mit Eifersucht, und auch andere Festlandsstädte mit Argwohn und Furcht: die Befreierin von der Persergefahr erschien der unabhängigen Griechenwelt als Bedroherin der Städtefreiheit. Bald sahen die Athener sich mit den mächtigsten Städten in ernsthafte Kämpfe verwickelt, in denen sie zur See zwar ihre Überlegenheit behaupteten und durch die Eroberung von Ägina noch steigerten, zu Lande aber ebenso viele Niederlagen davontrugen, wie Siege erfochten. Darunter litt natürlich der Nachdruck ihrer Kriegführung gegen den Perserkönig. Daß das kleine Volk der Athener – es umfaßte noch nicht zwanzigtausend Bürger auf einem Landgebiet von der Größe des Herzogtums Sachsen-Meiningen – dem gleichzeitigen Kampfe gegen die ersten Städte Griechenlands und den Herrn von Vorderasien auf die Dauer nicht gewachsen sei, konnte keinem seiner zwei großen Führer entgehen. Aber Gegner in der inneren Politik, waren sie auch darüber entgegengesetzter Meinung, gegen welchen der zwei äußeren Feinde die ganze Kraft der Stadt aufzubieten, mit welchem ein friedliches Verhältnis anzustreben sei. Kimon war von fürstlicher Geburt (sein Vater Miltiades hatte als Vasall des Perserkönigs die thrakische Halbinsel am Hellespont beherrscht) und hegte fürstliche Sinnesart. Er hatte im Kriege gegen den Nationalfeind hohen Ruhm errungen, im Innern stemmte er sich, gestützt auf die Adelsfamilien und die landbautreibenden Bürger, gegen den übermächtigen Zug zur Demokratie, der die Mehrzahl des Volks ergriffen hatte, und gegen das Bestreben des Perikles, die Leitung der Stadt gänzlich in die durch die Macht der Rede lenkbare Volksversammlung und das Haupt-

gewicht des Kriegswesens auf die Seemacht zu legen, mit Sparta aber, als dem Horte der aristokratischen Interessen in Griechenland, suchte Kimon Freundschaft. Sein nahes Verhältnis zu den Lakedämoniern und sein Widerstreben gegen den Bau der langen Mauern, der die Stadt mit den Hafenorten zu einer großen, dem Angriff zu Lande unbezwinglichen Seefeste zusammenschloß, trugen ihm Verbannung durch das Scherbengericht ein. Als dann aber der Krieg gegen Persien eine ungünstige Wendung nahm, das Heer des Königs die Stadt Memphis und fast ganz Ägypten zurückgewann und das athenische Hilfsheer vernichtete, schlug Perikles selber die Zurückberufung seines Gegners vor. Kimon kam, und führte, nachdem er einen Waffenstillstand mit den Lakedämoniern vermittelt hatte, noch einmal eine große athenische Flotte in die asiatische See, um das ganz oder größtenteils verloren gegangene Cypern wiederzuerobern. Er starb auf Cypern an einer Krankheit, aber seinen Nachfolgern im Heerbefehl gelang es, beim cyprischen Salamis über die Flotte und das Landheer des Königs einen großen Doppelsieg zu erfechten, der ihnen die Insel in die Hände gab. Die Waffenehre gegen den Nationalfeind war hergestellt, Perikles war seines politischen Gegners entledigt und hatte dem großen Könige für den Friedensschluß, auf den er hinarbeitete, etwas zu bieten. Es gelang ihm, einen Friedensvertrag zustande zu bringen — deutsche Hyperkritik hat dessen wirklichen Abschluß ohne genügenden Grund bestritten —, auf Bedingungen, die beide Teile befriedigen konnten. Die Athener verzichteten auf Unterstützung des im Aufstand verharrenden Teils der Ägypter und überließen dem König die griechischen Städte auf Cypern und auf dem größeren, östlichen, Teil der Südküste von Kleinasien. Der König versprach, diese Städte nicht über einen gewissen, altherkömmlichen Satz hinaus zu besteuern, und verzichtete auf das Recht, das griechische Meer mit seinen Kriegsschiffen zu befahren. Die Städte an der Küste von Karien, an der Westküste Kleinasiens, an den Zwischengewässern zwischen dem

Ägäischen und dem Schwarzen Meer, auf den Inseln und an der Nordküste des Ägäischen Meers blieben als athenische Bundesgenossen frei von Leistungen an das Perserreich. Vier Jahre später, 445 v. Chr. Geburt, folgte dem Frieden der Athener mit dem großen Könige auch ein Friedensschluß, oder eigentlich nur ein Waffenstillstand auf dreißig Jahre, mit den Lakedämoniern und deren Verbündeten nach. Seine Bedingungen waren nicht glänzend für Athen, denn es verzichtete auf die Herrschaft über die Landschaften Böotien, Phokis, Megara, die es besessen oder um die es mit den Peloponnesiern gekämpft hatte. Aber es bekam durch den Friedensschluß eine Frist, sein Verhältnis zu seinen Verbündeten im Ägäischen Meer und an dessen Küsten nach seinen Wünschen auszugestalten, und es nutzte diese Frist. Der Bund, einst geschlossen zur Führung des Kriegs gegen den Großkönig, blieb bestehen als ein Bund für alle Zeiten, oder eigentlich als ein athenisches Reich, dessen Gebiet das Meer zwischen Griechenland und Kleinasien und die Inseln und Küsten dieses Meeres waren. Unabhängigkeit im Innern und volle Wehrfähigkeit hatten sich von den Städten dieses Gebiets nur noch die Chier und die Lesbier gerettet, nur sie stellten eigene Kriegsschiffe und waren dafür frei von Geldleistungen an die Bundeskasse oder, richtiger gesagt, an den athenischen Staatsschatz, alle anderen waren in die Stellung „untertäniger" Verbündeter herabgedrückt, hatten sich den Beschlüssen des athenischen Volks und den Weisungen der von ihm ernannten Flottenführer, sowie der Aufsichtsbeamten, die es ihnen etwa zu senden beliebte, zu fügen, mußten ihre wichtigeren Rechtshändel in Athen vor den Volksgerichtshöfen zum Austrag bringen, und an den Schatz auf der Burg Tribute zahlen, deren gesamter Jahresbetrag sich auf mehrere Hunderte von Zentnern Silbers belief und mit der Zeit noch höher getrieben wurde. Dafür genossen sie den Schutz Athens gegen Angriffe von außen, und die athenische Seepolizei schirmte wirksam ihren Handel und ihre Schiffahrt.

Natürlich wuchs unter solchen Umständen die Hauptstadt an Wohlhabenheit und wirtschaftlicher Bedeutung gewaltig heran, auch an Volkszahl, aber nicht an Bürgerzahl, denn das Bürgerrecht ward, seltene Ausnahmen abgerechnet, nur durch Abstammung von Bürgern erworben. Aber Perikles sorgte dafür, daß die Stadt nicht nur durch Größe und Reichtum den Untertanen imponieren, sondern auch als Pflegerin und Heimstätte der schönen Künste, durch herrliche Bauten, glänzende Spiele, schöne Festfeiern, durch ein gesteigertes reicheres Kulturleben die Gemüter der Untertanen zugleich unterjochen und mit der Unterjochung versöhnen sollte – und nicht nur den Sinn der Untertanen, sondern auch der Griechen in den unabhängigen, ja selbst den feindlich gesinnten Städten, kurz er bemühte sich, Athen zur geistigen Hauptstadt Griechenlands, zur Bildungsschule von Hellas, wie Thukydides ihn in jener berühmten Festrede seine Vaterstadt nennen läßt, zu erheben. Die Zeitumstände waren ihm günstig, ja sie drängten von selber zu jenem Ziele hin, Perikles nutzte nur ihre Gunst, förderte und verstärkte den Zug der Zeiten durch seine Veranstaltungen. Athen war die reichste und größte Stadt, der wichtigste Handelsplatz, der besuchteste Fremdenort des griechischen Mutterlands geworden, zu seinen großen Götterfesten, den alle vier Jahre wiederkehrenden großen Panathenäen und den alljährlichen bacchischen Frühlingsfesten mit ihren dramatischen Darbietungen, strömten aus allen Teilen der Griechenwelt, von der Nordküste des Schwarzen bis zu den Gestaden des Sizilischen und Tyrrhenischen Meers, die Gäste zusammen, wie zu den alten Nationalspielen in Olympia, Delphi und Korinth. Die athenische Geistesart, empfänglich, beweglich, leicht für das Schöne und Große zu gewinnen, ließ die von außen kommenden Bildungsträger und Bildungselemente rasch auf attischem Boden Wurzel schlagen, und so, vielfältig von außen befruchtet und angeregt, zugleich gehoben, gesteigert durch die großen Erlebnisse, Taten und Erfolge der Stadt, schwang sich der athenische Geist auch zu den größten eigenen Schöpfungen auf.

Als die Athener nach des Perserheers Vernichtung ihre zerstörte Stadt wieder aufbauten, hatten sie die verbrannten Tempel in Schutt und Asche liegen lassen, sich selber zu beständiger Mahnung an die Pflicht, die „gottlosen" Zerstörer nicht nur abzuwehren für die Zukunft, sondern auch zu züchtigen für das, was sie begangen. Aber indem sie nach dreißigjähriger Kriegführung mit dem König Frieden machten, sprachen sie sich los von dieser Pflicht. Dem griechisch redenden Griechenbezwinger aus Makedonien blieb es vorbehalten, einhundertundzwanzig Jahre später im Brande der Burg von Persepolis die Rache für die Zerstörung der Tempel auf der Burg Athens an den Urenkeln der Götterfeinde zu vollstrecken. Perikles aber stellte es den Seinen nun als Pflicht vor, ihre verwüsteten Heiligtümer weit schöner als sie gewesen, wieder aufzubauen, und als ihr Recht, die Mittel dazu aus den Kriegssteuern zu nehmen, welche die Bundesgenossen auch im Frieden an Athen dafür zahlten, daß es sie vor neuer persischer Verwüstung schirmte. Und nun erhoben an und in den Neubauten die athenischen Architekten die Schönheit des dorischen Tempelbaustils zur höchsten Vollendung, schmückten geborene oder eingebürgerte Athener die Wände der Hallen mit historischen Gemälden von großem Wurf, und gab der bildenden Kunst der Athener Pheidias einen Adel und eine Größe, welche die früheren Zeiten nicht gekannt hatten und die späteren nicht wieder erreicht haben. Und nun vollends die redenden Künste! Geborene Bürger Athens waren die Äschylos, Sophokles, Euripides, Agathon, die Kratinos, Aristophanes, Eupolis, die durch das Drama, das ernste wie das parodierend heitere, ältere Formen zusammenfassend, den Wunderbau der griechischen Dichtung krönten. Hunderte von Tragödien, Satyrspielen, Komödien brachte im Zeitalter des Sokrates die Erfindungskraft und Darstellungsgabe einheimischer Künstler dem athenischen Volke an seinen Dionysosfesten zu Gesicht, Gehör und Verständnis, nicht bloß die bunte Fülle der alten Heldengeschichten vor seinen empfänglichen Sinnen neu entfaltend, verlebendigend, steigernd,

sondern auch deren ethischen Gehalt ausschöpfend, aus den uralten Stoffen sittliche und politische Interessen, Fragen, Kämpfe des gegenwärtigsten Lebens entwickelnd und in streitender Rede erörternd. Aber auch die praktische Redekunst, die Kunst, durch Überredung die Menge zu Entschlüssen zu bestimmen, war nirgends so gewinnverheißend und nirgends so unentbehrlich für jeden, der sich bei seinen Mitbürgern zur Geltung bringen, ja auch nur gegen Neider und Widersacher in seinem Rechte behaupten wollte, wie im perikleischen Athen, wo große Volksgerichtshöfe das Recht sprachen, wo alle wichtigeren Regierungssachen von der Volksversammlung entschieden wurden, wo die Bürger in ganz besonders hohem Maße für den Reiz gewandter Rede empfänglich und sich von der Macht des Wortes fortreißen zu lassen bereit, wo endlich die Gegenstände der öffentlichen Beratungen von der größten Bedeutung waren. Schon Perikles und vor ihm Themistokles waren große Redner, aber noch nicht literarische Redner, ihre Redekunst war noch nicht die schulgerechte und schulmäßig überlieferte gewesen. Aber nun drang auch diese aus Sizilien in Athen ein, und Athen ward und blieb bis in die römischen Zeiten hinab die Stätte ihrer vorzüglichsten Pflege.

Den Künsten gesellten sich die Wissenschaften, die Mathematik schon in gereifterer Gestalt, die anderen noch in der Wiege, aber vorwitzige Köpfe in die Welt hinausstreckend. Meteorologie, Astronomie und Chronologie, Physik, Geologie und Geographie, Grammatik und Wortlehre, Metrik und Musiktheorie, sie alle regten die junge Kraft, drangen lockend und fordernd ein auf die bildungshungrige, lernlustige Jugend der höheren Bürgerklassen – nicht zu reden von der Mechanik, der Heilkunde und Diätetik, die zum Jünger den ganzen Mann forderten und nicht den Anspruch erhoben, unentbehrliche Stücke der allgemeinen Bildung zu sein. Und die Wissenschaft der Wissenschaften? Die Philosophie? Athenischen Ursprungs war auch sie nicht. In den blühenden Städten der Westküste Kleinasiens schon vor anderthalb Jahrhunderten geboren, hatte sie,

Meer und Mutterland überspringend, in Sizilien und Italien einen zweiten Nährboden gefunden. Nun aber trafen, von hier wie von dort nach dem Mutterland hinüberwirkend, in dessen neuem geistigen Mittelpunkte die Bestrebungen der verschiedenen Schulen zusammen, durch Schriften der Meister oder durch persönliches Lehren ihrer Apostel Anhänger und Förderer werbend, ja der jüngste unter den Welträtsellösern der älteren Zeit, der zuerst den Stoffen, aus denen die Welt gebaut schien, den Baumeister, das bewegende und ordnende Prinzip der Weltvernunft, gegenüberstellte, Anaxagoras von Klazomená, war auch der erste, der Athen zum bleibenden Wohnsitz erkor. Nicht zu dauerndem Wohnen – denn er führte ein Wanderleben –, aber wiederholt zu längerem Besuch kam nach Athen der ältere der zwei großen Denker, die das noch keineswegs wie später als „Schöpsenheim" verrufene thrakische Abdera damals erzeugt hatte, Protagoras, der Begründer der skeptischen, die Möglichkeit einer absolut gültigen Erkenntnis leugnenden, die relative Wahrheit jedes Urteils behauptenden Erkenntnistheorie, der nicht, wie Anaxagoras, bloß durch Schriften oder durch Mitteilung in kleinen Kreisen vertrauter Geister, sondern in Vorträgen und Streitgesprächen als öffentlicher Lehrer auftrat und sich bildungsbegierigen jungen Männern gegen Entlohnung als Erzieher anbot. Nicht einen Philosophen, d. h. einen Freund der Weisheit nannte er sich mit dem einst von Pythagoras erfundenen bescheidenen Namen, sondern einen Sophisten, d. h. einen Mann der Wissenschaft, und groß ward nach und nach die Zahl derer, die, ihm in diesem wie in jenem Stücke nachfolgend, aus der Wissenschaft und ihrer Lehre einen Lebensberuf, ein lohnendes Gewerbe machten, – nicht eine Schule bildend, wie man es oft aufgefaßt hat, sondern einen Stand, den neuen Stand der Professoren, um den Ausdruck zu gebrauchen, mit dem der Engländer Georg Grote in seiner Geschichte von Griechenland das griechische Wort Sophistes wiedergibt, – ganz zutreffend, wenn man das Wort Professor nicht in unserem

heutigen deutschen Sinn faßt, sondern, wie unsere Nachbarn, in dem ursprünglichen, wonach es einen Mann bedeutet, der aus der Mitteilung der Wissenschaft eine Profession macht, sozusagen eine Firma aushängt, sich seinen Mitmenschen zu wissenschaftlichem Unterricht gegen Honorar erbietend. Der neue Stand wuchs rasch an, in dem Maße, wie die Meinung mehr und mehr Boden gewann, daß zur rechten Erziehung des vornehmen jungen Atheners die turnerische, militärische, ritterlich-sportliche Ausbildung durch die rednerisch-wissenschaftliche zu ergänzen und zu krönen sei.

In diesem Wirbelstrom reichen, gesteigerten Lebens, in dem die mächtigsten praktischen Interessen sich mit den stärksten und mannigfaltigsten geistigen Anregungen kreuzend drängten, reifte der junge Bildhauer Sokrates zum Manne heran. Wie er sich darin verhalten und zurechtgefunden, sagt uns niemand, wir sind gänzlich auf Vermutungen angewiesen. Empfänglich, wissensdurstig, begeisterungsfähig, wird er früh sein Gewerbe, zwar vielleicht noch nicht gänzlich aufgegeben, aber nur noch soweit er es zu seinem persönlichen Lebensunterhalt (er blieb lange unverheiratet) durchaus brauchte, getrieben, und den größten Teil seiner Zeit seiner Geistesbildung, vorzüglich der Befriedigung seines Erkenntnistriebes gewidmet haben. Schon um dies zu können, hat er wohl bereits in jungen Jahren seine Bedürfnisse auf das äußerste eingeschränkt und sich eine Kraft der Enthaltsamkeit in leiblichen Genüssen und Bequemlichkeiten zu eigen gemacht, von der er bald gespürt haben muß, wie sehr sie nicht nur seiner Freiheit, sondern auch seiner sittlichen Stärke förderlich war. Jetzt aber und vor allem gab sie ihm Muße. Er hatte Zeit, philosophische Schriften zu lesen, Vorträge, wenn sie nicht zu teuer waren, zu hören, in den Turnhallen zu verweilen, um Turnens willen, aber mehr noch, um an Figuren im Sande Geometrie zu studieren und in den Sälen und Wandelgängen oder auch auf dem Markte, an den Wechslertischen, in den offenen Läden und Werkstätten der Handwerker und Künstler, den Gesprächen und Wortgefechten

der gescheitesten Männer aus der Stadt und der Fremde zu horchen und bald auch immer tätigeren Anteil daran zu nehmen. So hatte er den Boden gefunden, auf dem er seine Geistesgaben zur höchsten Ausbildung brachte und es zugleich erreichte, daß die tonangebenden Männer aus den höchsten Klassen der Bürgerschaft ihn als einen anzuerkennen sich bequemten, der, ungeachtet seiner Armut und bescheidenen Herkunft, nach seiner Geistesart zu ihnen gehöre, ja daß, wie er älter wurde, viele ihrer Söhne seine Gesellschaft, seinen Rat suchten, sich an ihn als an ihren Führer zu den höchsten Lebenszielen anschlossen. „Das Volk in Athen liebt nur seinesgleichen, wackere Männer haßt es eher, und die Trefflichkeit, denkt es, wäre nicht zu seinem Nutzen auf der Welt, sondern zu seinem Schaden. Zwar gibts wohl einzelne darunter von entgegengesetzter Gesinnung, aber die gehören dann eben ihrer Natur nach nicht zum Volke." So schrieb um 415 v. Chr., mit deutlicher Beziehung auf Sokrates, ein hartgesottener athenischer Volksfeind[1], vermutlich kein anderer als der spätere Dreißigmann Kritias, Kallâschros' Sohn, Platos Onkel, der fünfzehn Jahre früher, ebenso wie Alkibiades, im täglichen Gespräch und Wortgefecht mit Sokrates die Schärfe seines Geistes gewetzt hatte, um für die praktischen Redekämpfe, die sein Ehrgeiz für das Mannesalter in Aussicht nahm, Behendigkeit und Treffsicherheit in Gedanken und Wort zu gewinnen. Beide Jünglinge läßt denn auch Plato zugleich mit einer ganzen Reihe von Söhnen aus den ersten athenischen Häusern der großen Sophistenversammlung im Hause des jungen Kallias beiwohnen, in der sein Sokrates im Alter von 38 Jahren den Redekampf mit dem großen Protagoras wagt und siegreich besteht. Nur ein Phantasiebild freilich gibt Plato in jenem Gespräch, kein Erinnerungsbild: denn er war noch nicht geboren zu der Zeit, in der er es geführt werden läßt. Aber es mag die Stellung richtig zeichnen, die Sokrates um das Jahr

[1] Pseudoxenophon, vom Staate der Athener, II, 19.

432 v. Chr. zu der Sophistenwelt einerseits und zu der vornehmen Jugend seiner Vaterstadt andrerseits einnahm. Gewiß hat Sokrates nicht nur mit seinen Altersgenossen unter den Sophisten sich wissenschaftlich unterhalten und gestritten, mit dem eitlen Polyhistor und Polytechniker Hippias von Elis, mit dem ihn uns Xenophon im Wortkampf zeigt, und mit dem milden Synonymiker und Moralisten Prodikos von Keos, der ihm sympathisch war. Auch mit den um zwanzig Jahre älteren Skeptikern Gorgias und Protagoras, wenn sie nach Athen kamen, wird er sicher angebunden haben, mögen auch die Gespräche, die Plato mit ihren Namen geschmückt hat, noch so sehr erdichtet sein. Nur muß man nicht denken, er habe im Kampfe gegen die Sophisten seine Lebensaufgabe gesehen. In einem dogmatischen Gegensatze gegen sie als eine Gesamtheit kann er schon deswegen nicht gestanden haben, weil sie durch kein Dogma verbunden, weil sie keine Schule, sondern ein Stand waren. Aber gegen sie als Stand befand er sich allerdings in einem Gegensatz doppelter Art. Erstens, er sah auf sie herunter, weil sie die Wissenschaft, indem sie ein Gewerbe aus ihr machten, entwürdigten und, durch Annahme von Honoraren sich erniedrigend, den Zahlern ihre Freiheit verkauften. Und zum zweiten, wie er von den jungen Leuten, die sich ihm anschlossen, kein Geld nahm, so hielt er auch weder ihnen noch sonst dem athenischen Publikum Reden oder Vorträge, fertige Wahrheiten predigend zu verbreiten, sondern seine Kunst war die Kunst des Gesprächs, griechisch Dialektik, die Kunst, durch Fragen und Antworten falsche Meinungen anderer zu widerlegen, eigene Gedanken zu voller Entwicklung zu bringen, ja der Wahrheit selbst wohl erst auf die Spur zu kommen und anderen zu gleichem Glücke zu verhelfen. Kraft dieser Gesprächskunst suchte er, das Gewerbe seiner Mutter Phänarete auf das geistige Gebiet übertragend, aus seinen Jüngern schlummernde Erkenntnis herauszulocken, Handwerkern, Künstlern, Dichtern zum Bewußtsein zu bringen, was sie in ihrer Kunstübung anstrebten oder anzustreben hätten, Staatsmännern,

Truppenführern, oder solchen, die es werden wollten, klarzumachen, worauf es zu rechter Erfüllung solches Berufs ankomme, allen aber zuerst den betörenden Wissensdünkel zu benehmen, und dann zu zeigen, daß es dem Menschen wohl anstehe, weder in den Tag hineinzuleben, noch sich von Autoritäten blindlings gängeln zu lassen, sondern über die sittlichen Dinge, über alles, was in die große Frage einschlägt, wie der Mensch, einzeln und gesellig, sein Leben einzurichten habe, sich zu klaren Begriffen durchzuringen. Denn schlimm handeln wolle, so meinte er, niemand; wer es tue, tue es aus Irrtum, weil er Schlimmes für Gutes ansehe; und so beruhe die Tugend auf Erkenntnis, und mit der Tugend das Glück. Denn wer das Gute kenne, tue es, und wer es tue, sei glücklich. Aber nicht nur die wichtigste war ihm die Frage, wie der Mensch zu leben habe, sondern auch die einzige, auf welche die rechte Antwort zu finden seine Geisteskraft ausreiche. Jene andere große Frage, welche die früheren Philosophen allein oder doch vorzugsweise beschäftigt hatte, die Frage nach der Natur und der Entstehung des Weltalls, schien ihm unlösbar für den menschlichen Verstand, und jeder Versuch ihrer Beantwortung von vornherein verlorene Mühe.

Schade, daß uns niemand berichtet, wie Sokrates den Pheidias, seinen großen Handwerksgenossen, als Philosoph, nicht als Bildhauer, ausfragte über seine Kunstabsichten und seine Kunstmittel, wie er einem Euripides, einem Sophokles auf den Zahn fühlte, ob sie über den Sinn ihrer eigenen Meisterwerke befriedigende Auskunft geben könnten! Hat er mit den eleatischen Verkündern des idealistischen Monismus, Parmenides und Zeno, mit denen Plato ihn in frühen Jünglingsjahren ein Gespräch führen läßt, zu sprechen wirklich Gelegenheit gehabt? Hat er Kenntnis genommen von dem materialistischen Monismus des Abderiten Demokritos? Hat er dem Begründer des metaphysischen Dualismus, Anaxagoras von Klazomená, persönlich sagen dürfen, was er an dessen Lehre von der die Stoffe bewegenden, trennenden, verbindenden Weltvernunft

billige, mißbillige und vermisse? Hat er ihm seine Einwendungen gegen die Lehre, daß die Sonne eine glühende Erzmasse sei, ins Gesicht sagen können? Mit Euripides, der seine Helden so gern über ethische Dinge philosophieren ließ und zuerst unter den Dichtern die Frauenfrage aufwarf, war er befreundet, mit der schönen und geistvollen Freundin des Perikles, des Anaxagoras und des Pheidias, Aspasia von Milet, verband ihn die Überzeugung, daß die atheniſchen Frauen zu Unrecht durch die Sitte von der Teilnahme an den geistigen Interessen der Männerwelt ausgeschlossen seien. Daß Sokrates gesellig mit Aspasia verkehrte, hören wir. Wie gerne würden wir von den Gesprächen der weltgewandten, gescheiten Levantinerin, der Hetäre und Hetärenerzieherin, mit dem häßlichen barfüßigen Meister der Ironie ein echtes Pröbchen – ein erdichtetes gibt uns Plato im Menexenos – vernehmen! Aspasia war die Mutter von Perikles' jüngstem, dem Vater gleichnamigen Sohne, mit dem, als er ein Mann war, der Greis Sokrates väterlich freundschaftlich umging. Hatte des jugendlichen Sokrates verfänglichem Fragen auch schon der Vater Perikles standgehalten? Und wenn ers tat und die Prüfung nicht bestand, hat ers dem Frager nachgetragen? Nach Platos Apologie möchte man beides glauben. Wohl mochte es Sokrates gelingen, eine Jünglingsseele, wie die jenes Euthydemos, von welchem Xenophon berichtet, eben dadurch, daß er mit seinem Fragen in ihr das Bewußtsein der Unwissenheit weckte, dauernd an sich zu fesseln. Von den Männern aber, denen er nachwies, daß sie nicht wüßten, was sie zu wissen meinten, hat er sich sicherlich die meisten, wie Plato ihn in der Verteidigungsrede sagen läßt, nicht zu Freunden, sondern zu Feinden gemacht. Denn die Demütigung solches Nachweises war durch dessen ironische Form, die Form des Sich-Rats-Erholens bei der höheren Weisheit dessen, der seiner Unweisheit überführt werden sollte, nur verschärft, so anmutig sich den Lesern der platonischen Gespräche diese Ironie darstellen mag. Freilich die Erzählung, die Plato in der Apologie seinen Meister

von diesen seinen Prüfungsrundgängen unter den gepriesensten Staatsmännern, Dichtern und anderen klugen Leuten Athens geben läßt, trägt selber das Gepräge der Ironie und der Übertreibung, mag diese nun auf des Sokrates eigene oder auf Platos Rechnung kommen. Was vollends Sokrates dort über seinen Beweggrund zu der prüfenden Musterung sagt, der er die ersten Männer der Stadt unterworfen habe, ist nicht als bitterer Ernst, sondern mehr als witzige Wendung aufzufassen. Als ihm, sagt er, sein Freund Chärephon den Spruch des delphischen Apollo mitgeteilt, der ihn den weisesten aller Menschen nannte, habe er, im Bewußtsein der eigenen Unweisheit, nachzuforschen angefangen, ob nicht doch andere weiser seien, und sich dann überzeugt, daß weder er noch die Befragten weise seien, er aber immerhin insofern noch weiser, als er sich nicht wie jene einbilde, etwas Ordentliches zu wissen. Es ist schon oft gesagt worden: Chärephon konnte seine Frage, ob nicht Sokrates der weiseste Mensch sei, auf welche der Gott jene bejahende Antwort gab, doch erst stellen, nachdem sich ihm sein Meister im Streitgespräch mit vielen anderen klugen Leuten als der klügste erwiesen hatte. Die Erzählung selbst aber von dieser Anfrage Chärephons und der bestätigenden Antwort des Orakels will offenbar als geschichtliche Wahrheit gelten und wird auch geschichtliche Wahrheit sein. Fragt man, welchen Grund die delphische Priesterschaft gehabt haben könne, dem philosophierenden atheniſchen Sonderling dies glänzende Weisheitszeugnis auszustellen, so ist die Antwort nicht schwer: die Priester wußten, daß Sokrates die jungen Leute nicht nur zur Zucht und Selbstbeherrschung anleitete, sondern sie auch die Götter ehren und an die Seherkunst glauben lehrte. Daß sie sich über die Gesinnungen der tonangebenden Männer in den großen Städten Kenntnis zu verschaffen wußten, darf man ihnen schon zutrauen. Wie hätten sie anders dem Nationalorakel sein Ansehen erhalten können? Und was konnte ihnen für die Wertung dieser Männer wichtiger sein als deren Stellung zum Orakelwesen? Zweifler an der Mantik hatte

es immer gegeben, und nun hatte die allgemein gewordene Beschäftigung der Gebildeteren mit der Wissenschaft gar den Glauben an die Existenz der Götter erschüttert, schien in allem Ernst – wie des Aristophanes Witzwort sagt – der Wirbel der Atome den alten Himmelsgott entthronen zu wollen, schien des Protagoras Ausspruch, daß er nicht wissen könne, ob es Götter gebe, nur ein verschleiertes Bekenntnis zum Atheismus zu sein, schienen Sophia und Philosophia gleichgefährliche Feindinnen der Religion und ihrer heiligen Stätten. Da mußte den Dienern des delphischen Gottes der frömmste der Weisen als der Weiseste gelten. Sokrates aber war fromm, war auch ein überzeugter Anhänger der Mantik, und trieb die jungen Leute an, in zweifelhaften Lebenslagen zum Gotte nach Delphi zu pilgern – es gab in Athen unter den Verkündern der Wissenschaft keinen gottesgläubigeren und gottesfürchtigeren als ihn.

Das beweisen beide, Xenophon wie Plato, einmal durch ihr bestimmtes, oft wiederholtes Zeugnis, und nicht minder durch ihre eigene religiöse Gesinnung. „Zuerst mußt du die Götter bitten, daß sie dir verleihen, zu denken, zu sagen und zu tun, was deine Amtsführung den Göttern so wohlgefällig, dir selbst aber, deinen Freunden und der Stadt so angenehm, so rühmlich und so nutzbringend wie nur möglich mache." Mit diesen Worten beginnt der greise Xenophon seine Ratschläge an den Freund, der in Athen zum Reiteroberſten erwählt worden ist, und er schließt sie mit diesen: „Dieses alles kann gelingen, wenn es die Götter gewähren. Wundert sich einer, daß ich so oft geschrieben habe, man müsse die Hilfe der Götter suchen, so kann er sich darauf verlassen, er wird sich weniger darüber wundern, wenn er erst vielemal im Gefecht gewesen ist und die Erfahrung gemacht hat, daß im Kriege jeder Teil Anschläge gegen den anderen schmiedet, aber selten einer die Anschläge des anderen kennt. Über dergleichen kann er mit niemand auch nur zu Rate gehen als mit den Göttern, die aber wissen alles und zeigen es an, wem sie wollen, an Opfertieren, im Vogel-

flug, in Stimmen, in Träumen. Vermutlich sind sie aber doch dem am geneigtesten, guten Rat zu geben, der sie nicht bloß, wenn er sie braucht, befragt, was er tun soll, sondern auch im Glücke den Göttern nach Kräften Dienst und Verehrung widmet". Und der jugendliche Xenophon als Heerführer wartete nach seiner eigenen Erzählung zuweilen in bedrängter Lage, wenn wiederholte Opfer immer wieder keine günstigen Zeichen gaben, so lange mit dem Befehlswort zum Gebrauche der Waffen, daß der Leser manchmal fragen möchte, ob wohl Sokrates solche Peinlichkeit gutgeheißen und seinem Zögling nicht vielmehr das Wort Hektors zugerufen haben würde:

Ein Wahrzeichen vor allen doch gilt: fürs Vaterland wehr dich!

Des Sokrates Mantik war freilich von besonderer Art. Denn ihm gaben die Götter nicht nur durch Vögelflug Winke, durch Traumgesichte, Stimmen, Begegnungen, ihm sprach zuweilen die göttliche Stimme in der eigenen Brust, bald warnend, bald antreibend, wie der eine seiner Jünger sagt, immer nur warnend nach des anderen Versicherung, – sein vielberufenes Dämonion. Daraus haben ihm zuletzt seine Feinde einen Strick gedreht, ihn beschuldigt, er wolle an Stelle der Götter, welche die Stadt verehre, neue dämonische Mächte einführen. Die Beschuldigung war falsch, des Sokrates Glaube an sein Dämonion war mit der Gottesverehrung der Athener vollkommen verträglich, und nur ein Beweis mehr für seinen festen Gottesglauben. In ihm lebte ein Verehrungsbedürfnis von besonderer Stärke und fand seine Befriedigung und Betätigung in seiner tiefen Frömmigkeit. Seiner Forderung an den Menschen, daß er seine Denkkraft anstrenge, um zu erkennen, was ihm gut sei, stand gegenüber seine Überzeugung, daß des Menschen Erkenntnisvermögen, und damit auch seine Kraft, sich sein Glück selbst zu schmieden, in feste Grenzen eingeschlossen, daß er nicht nur den Weltenbau zu enträtseln, sondern auch den Erfolg seiner eigenen Unternehmungen vorauszuerkennen viel zu

schwach, die Macht aber, die die Welt regiere und die Erfolge der menschlichen Taten kenne und lenke, eine dem Menschen freundliche Macht sei, und ihre Fürsorge für ihn schon in seinem leiblichen Bau, ja in der Einrichtung des Weltalls betätigt habe. Diese Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnis zu der Welt und der Menschheit ging freilich weit hinaus über den alten griechischen Volksglauben, wie ihn etwa die homerischen und hesiodischen Gedichte – sagen wir gestaltet haben oder widerspiegeln. Jener höchste Gott, von dem Sokrates seinen Schülern sagte, daß er das Weltall ordne und zusammenhalte, ist schon recht verschieden von dem „laut donnernden Gatten der Hera", ist mindestens ein potenzierter Zeus. Homers Götter dagegen sind nur potenzierte Menschen, sind gezeugt und geboren wie Menschen gezeugt und geboren werden, unter ihnen herrscht Feindschaft und Streit wie in der Menschenwelt, und oft ists ihr Verhältnis zu dieser, was sie entzweit, den Günstling des einen Gottes verfolgt der andere. Aber Ilias und Odyssee waren den Griechen, wenn auch von der Muse inspiriert, doch Werke eines Dichters, nicht schlechthin „Gottes Wort", nicht autoritative Religionsurkunden. Die darin gegebenen Göttervorstellungen in ein reineres, höheres Gebiet zu erheben, hatten ein Äschylos, ein Sophokles die Athener längst angeleitet und verbot überhaupt keiner Griechenstadt Bürgern Gesetz oder Sitte; nur in der Götterverehrung dem Brauche seiner Stadt treu zu bleiben, gebot jedem, wie das Gesetz der Städte, so auch die höchste religiöse Autorität, das Orakel zu Delphi. Und diesem Gebote gehorchte Sokrates, opferte den Göttern Athens und betete zu ihnen. Jene innere Stimme, die ihn so oft vor einem eigenen Schritte oder vor einem Unternehmen eines seiner Jünger warnte, begründete ihre Warnungen nicht, weder durch ein sittliches Bedenken, wie es die Stimme des Gewissens, noch durch eine Erwägung des wahrscheinlichen Ausgangs, wie es die Stimme der Klugheit tut. Ihre Warnungen aber pflegte der Erfolg als heilsam zu bewähren. Was

Wunder, daß sein religiös gesinnter Sinn sie für dämonische, für göttliche Einflüsterungen nahm? Darob konnten andere sich ärgern wie über eine dünkelhafte Einbildung, oder spöttisch die Achseln zucken als über einen kindlichen Wahn.

Zwar es erkennt Zeus, es erkennt Phöbos mit
allschauendem Aug
Unser Geschick. Doch wo ein Mensch Seher zu
sein selber sich rühmt,
Mag es leicht ja nur ein Wahn sein: mit dem
Mann ringt um den Preis
Der Erkenntnis wohl der Mann.

Mit diesen Worten läßt der fromme Sophokles in der Tragödie, die wie eigens gedichtet scheint, um die aufkommenden Zweifel an der Mantik zu zerstreuen, seinen Chor frommer thebanischer Greise sogar an des Sehers Teiresias Unfehlbarkeit doch einen Zweifel aussprechen. Mochte man aber des Sokrates Meinung von dem göttlichen Ursprung seiner inneren Warnungsstimme annehmen oder verlachen, eine Religionsverletzung enthielt sie nicht. Nahm er doch gar keine öffentliche Autorität für sie in Anspruch. Er selber war seiner Sache gewiß. Und dieser Glaube an sein Dämonion, zusammen mit der Antwort des Orakels auf Chärephons Anfrage, brachte den Glauben in ihm hervor oder bestärkte ihn, daß er ein erwähltes göttliches Rüstzeug sei, einen göttlichen Auftrag habe, den Auftrag, seine Mitbürger zum Nachdenken über ihre Lebensaufgabe zu erwecken, zur Vernunft und freien Sittlichkeit zu erziehen.

Und dieser frömmste aller Philosophen ward, nachdem er ein Menschenalter hindurch ohne jedes Entgelt diesem Beruf seine ganze Kraft gewidmet hatte, der Gottlosigkeit angeklagt, und von dem Volksgerichtshof schuldig erkannt und zum Tode verurteilt. Wie war dies möglich? Einen Erklärungsgrund nennt bei Plato in der Verteidigungsrede Sokrates selbst: schon vierundzwanzig Jahre früher war die gleiche Beschuldigung vor der versammelten Bürgerschaft gegen ihn erhoben worden, nicht

in Form Rechtens, sondern ausgelassenen Spottes, in einer Komödie, die beim Bacchosfeste des Frühjahrs 423 v. Chr., als Sokrates sechsundvierzig Jahre alt, und Xenophon und Plato noch kleine Knaben waren, aufgeführt worden war, aber fortwirkte, weil sie als Buch sich in vieler Leute Händen fand, und sich noch heute in den unseren befindet, als das weitaus älteste Zeugnis – wenn dieser Ausdruck erlaubt ist –, das über des Sokrates Person und Tätigkeit sich erhalten hat. Aber jene Frage wiederholt sich hier nur: wie konnte es Aristophanes wagen, ja was konnte ihn nur auf den Gedanken bringen, über das Haupt des Mannes, in dem die Nachwelt mit verschwindenden Ausnahmen einen Erzieher zur Frömmigkeit und Tugend, ja das Vorbild der wahren Weisen verehrt hat und noch heute ehrt, in seinen „Wolken" eine volle Schale des Spottes auszugießen? Ausgelassenen, aber keineswegs harmlosen Spottes: denn er enthält in der Tat bereits den Vorwurf, auf den später seine Richter ihn zum Tode verdammten, daß er die jungen Leute verführe, und daß er nicht an die Götter der Stadt glaube, sondern die Verehrung neuer dämonischer Mächte einführe, – nicht zwar den Glauben an jene Warnungsstimme, von der ist in dem Stück nicht die Rede, aber an das Chaos, die Luft, den Weltenhauch, den Wirbel der weltbildenden Stoffe, die Wolken und – die Zunge!

Wenn die ältere athenische Komödie lebende Personen erwähnte oder gar auf die Bühne brachte, so tat sie es natürlich fast immer, um sie lächerlich zu machen, aber oft auch, um sie dem Hohn, der Verachtung, dem Hasse preiszugeben und, je mehr es Männer von Ansehen und Bedeutung waren, sie in der öffentlichen Meinung zu vernichten. Und ebenso natürlich nahm sie zu Opfern ihres Spottes Menschen, die einem großen Teil der Athener mißfällig oder doch unverständlich waren, indem sie das ungünstige Urteil der Menge durch ihre possenhaft karikierende Darstellung zuspitzend verschärfte. Nun war ja der Mann, der erwerbsfähig und arm, nichts tat, um zu erwerben, der dauernd die härtesten Entbehrungen auf sich

nahm, um seine Tage mit Wortgefechten hinbringen, über müßige Doktorfragen spintisieren, sich mit jungen Leuten in den Turnhallen in Begriffsspaltungen und Wortklaubereien vertiefen zu können, – dieser Mann erschien ja notwendig dem gröberen, hausbackenen Verstand der Menge als ein Tor, ein mehr als halb verdrehter Sonderling, und seine Liebhaberei, den gescheitesten Leuten der Stadt zu zeigen, daß ihre Weisheit seinem Fragen nicht standhalten könne, als überhebende Anmaßung. Den Komödiendichtern aber war er ein hochwillkommenes Objekt, doppelt willkommen um der Ärmlichkeit und grotesken Häßlichkeit seiner Erscheinung willen, die ihm zu mildern oder zu verhüllen nicht einfiel, mit der er vielmehr alle Tage an allen öffentlichen Orten vor allen Leuten ordentlich Staat machte. So bekam er denn auch in anderen Komödien vor der bacchischen Festgemeinde spöttische Worte genug zu hören, und konnte zufrieden sein, wenn einmal auch ein Ton der Anerkennung für seinen stolzen Freiheitssinn und seine Standhaftigkeit im Ertragen der Härten seiner Lebensart sich einmischte, wie in der Komödie des Ameipsias, die im Jahre 423 mit den „Wolken" des Aristophanes um den Sieg rang und wenigstens den zweiten Preis erhielt, während Aristophanes sich mit dem dritten begnügen mußte:

Nun, tapfer und hart, das bist du gewiß. Ja, hättst du 'nen molligen Mantel!

und in der Entgegenstellung gegen andere, ihre Abhärtung zur Schau tragende Barfüßler:

Den Schustern zum Schur kasteit sich dies Volk! Doch der Mann, muß man schon sagen,
Hat bei Hunger und Durst sich wenigstens doch zum Schmarotzer noch niemals erniedrigt.

Schlimmer schon klingt ein Wort eines anderen Nebenbuhlers von Aristophanes, Eupolis „des Zornigen", wie Horaz ihn nennt:

So haſſ ich auch den Sokrates, den bettelhaften Schwätzer,
Der alles, alles erforſcht ſchon hat,
Nur woher zum Beißen er ſelbſt was nimmt zu erforſchen,
das hat er vergeſſen!

Und da man bettelhaften Menſchen wohl zutraut, daß Gelegenheit ſie auch mal zu Dieben macht, ſo muß nach Eupolis Sokrates beim Schmauſe einmal eine Schöpfkelle gemauſt haben, — wie er bei Ariſtophanes mit einem Bratſpieß in der Turnhalle erſt eine Figur in den Sand zeichnet und dann unvermerkt ein Brätchen vom Opferaltar wegſtibitzt. Aber Ariſtophanes geht dem Schlachtopfer ſeines Witzes in anderer Art viel ernſter zu Leibe als mit ſo billigen Späßen. Bei ſeinem Sokrates lernen die jungen Leute, daß nicht Zeus es iſt, der da regnet und mit dem Wetterſtrahl den Meineid ſtraft, daß den Regen, den Blitz und den Donner die neuen Gottheiten, die Wolken, machen, ja daß es gar keinen Zeus gibt und die Wiſſenſchaft überhaupt die Götter außer Kurs geſetzt hat, ferner aber auch, daß ein züchtiger Wandel nur ein Beweis rückſtändiger Einfalt iſt, und wer zur Jugend von heute, zur gebildeten Jugend gehören will, ſeinen Lüſten kühnlich freien Lauf läßt, daß er, wenn man ihn anficht, mit den Mitteln der neuen Redekunſt aus Unrecht Recht zu machen weiß, von keiner Autorität ſich imponieren läßt, ſondern wenns ihm paßt, den Vater durchprügelt und die Mutter verhaut, und ihnen dann ſonnenklar beweiſt, daß er dazu ein vollkommenes Recht hatte: denn haben ſie ihn nicht auch gehauen, als er ein kleiner Junge war? Dem Vater im Stücke, der ſeinen Sohn dem Sokrates zur Erziehung anvertraut hatte und es nun erleben muß, daß der Jüngling nach Abſolvierung ſeines Kurſus dieſe Weisheit gegen ihn ſelber zur Anwendung bringt, mißfällt ſie natürlich, und zur Revanche ſteigt er ihrem Lehrer Sokrates aufs Dach, ſteckt ihm das Haus übern Kopf an und verbrennt ihn darin ſamt ſeinen Schülern.

Vergleichen wir das ariſtophaniſche Sokrateszerrbild mit dem Original, ſo müſſen wir ſagen: eine gute Karikatur iſts nicht.

Denn es gibt nicht die charakteristischen Züge des Urbilds übertreibend wieder, sondern setzt andere, fremdartige an ihre Stelle. Der wirkliche Sokrates sagte seinen Schülern so ziemlich das Gegenteil von dem, was bei dem aristophanischen der junge Pheidippides lernt. Er belehrte sie auch nicht, wie jener den alten Strepsiades, in bombastisch orakelndem Tone, trieb mit ihnen nicht, wie ers bei Aristophanes tut, Physiologie der Insekten, nicht Sternkunde und nicht Erdkunde, nicht Metrik, Rhythmik und Orthoepie, er hatte überhaupt keinen Schüler in dem Sinne, in welchem der Sokrates des Komödiendichters welche hat und in seinem Hause unterrichtet. Des wirklichen Sokrates Haus war kein „Phrontisterion", kein Studierhaus, er selber war ja den ganzen Tag nicht drin, sondern draußen in der Stadt, wo er

„Einherstolzierend die Straßen entlang so kecklich die Augen umherwarf",

wie Aristophanes seinen Wolkenchor von ihm sagen läßt. Man möchte sagen, dieser Vers sei das einzige im ganzen Stücke, was für den wirklichen Sokrates charakteristisch war, das übrige, um ihn kenntlich zu machen, mußte – die Maske tun! Es ist vielleicht ein Gefühl hiervon gewesen, was die Preisrichter bestimmte, die „Wolken" nicht bloß hinter die „Flasche" des alten Meisters Kratinos, sondern auch hinter den „Konnos" des viel unbedeutenderen Ameipsias auf den dritten Platz zu verweisen, ungeachtet der trefflichen Zeichnung der zweiten Hauptperson, des Trägers der Bajazzorolle, Strepsiades, ungeachtet so manches guten Spaßes und so mancher anderer Schönheiten, die auch der heutige Leser noch mit innigem Entzücken genießen mag – wenn auch freilich einige der schönsten Partien nicht dem 423 aufgeführten Stücke, sondern einer Überarbeitung angehören, die der Dichter, scheint es, unvollendet gelassen hat, wohl auch seinerseits fühlend, daß er den Grundfehler des Werks nicht beseitigen könne.

Aber wie war der Dichter zu seiner Verirrung gekommen?

Ohne Zweifel war seine eigentliche polemische Absicht gar nicht gegen die Person des Sokrates gerichtet, sondern gegen eine Sache, für die er einen persönlichen Vertreter brauchte, und den Sokrates wählte er zum Vertreter einfach darum, weil dieser als stadtbekannter Sonderling eine gute Komödienfigur abzugeben versprach. Mit der Sache aber, die er geißeln wollte, mit der neuen Mode des wissenschaftlichen Jugendunterrichts und dem Geist der Libertinage, den er dadurch erzeugt meinte, stand Sokrates immerhin in verwandtschaftlichem Zusammenhang. Denn wissenschaftlicher Art war auch sein Verkehr mit den jungen Leuten, und auf eigenes Nachdenken, nicht auf das Herkommen, nicht auf die Autorität der älteren, hieß auch er sie ihre Lebensführung gründen. Was aber Sokrates ihnen lehrte, darum hat sich Aristophanes nicht gekümmert. Schon daß er lehrte, machte ihn dem Dichter zum Sophisten, mochte er nun Naturphilosophie mit seinen Schülern treiben oder nicht, Atheist sein oder nicht, Honorar nehmen oder nicht. Und da er für ihn vor den anderen Sophisten den doppelten Vorzug hatte, erstens ein Stadtkind zu sein, und zweitens durch seine Ärmlichkeit und Häßlichkeit aufzufallen, so mußte er auf der Bühne für sie alle büßen. Ihn zu lynchen freilich hat der Dichter durch die Verbrennungsszene am Schlusse des Stücks das Volk nicht im Ernste aufreizen wollen, und daß er für eine späte Folgezeit einem tödlichen Angriff auf den wunderlichen Mann den Boden bereitete, hat er nicht vorausgesehen. Aber daß er ihn dem Hasse des Volkes preisgab, darüber konnte er sich nicht täuschen. Indessen, das machte einem Komödiendichter kein Bedenken. In diesem Punkte war die alte attische Komödie schonungslos, wie in anderen schamlos, in allen aber zügellos – zügellos wie die Demokratie, deren Frucht sie war.

Die „Wolken" streiten gegen die Ausbildung der vornehmen athenischen Jugend in den Wissenschaften im allgemeinen und in der Redekunst im besonderen. Die Tendenz des Stückes ist eben eine reaktionäre, man könnte sagen obskurantistische –,

der Witz stritt damals nicht gegen die Dunkelmänner, sondern an ihrer Seite gegen die Aufklärung. Die neue Weisheit war ja auch in der Tat mit Torheit reichlich vermengt, ihre Prediger waren vielfach behaftet mit Eitelkeit, Geldgier, Selbstüberschätzung und anderen Schwächen. Vor allem aber die Naturwissenschaft gefährdete die Religion, sofern diese die Form des Glaubens an menschengestaltige, persönlich wirkende und wollende Götter trug, an deren Stelle nun sich selbst bewegende Stoffe oder natürliche, mit blinder Notwendigkeit wirkende Kräfte treten sollten. Die Gewöhnung sodann, alles Geltende zum Gegenstande der prüfenden Untersuchung, der dialektischen oder rednerischen Erörterung zu machen, die mehr oder minder skeptischen Erkenntnistheorien eines Protagoras, eines Gorgias und anderer, bedrohten den Glauben an die Verbindlichkeit der von den Vätern überkommenen sittlichen Forderungen, ja an die Gültigkeit irgendwelcher Sittengebote, und selbst irgendwelcher wahren Erkenntnis, auf welchem Gebiete es auch sei. So schien manchen gutmeinenden und verständigen Männern unter den höheren Klassen die neue Bildung die Jugend zu schrankenloser Willkür, wilder Unsittlichkeit, frecher Verachtung alles Ehrwürdigen und Heiligen zu erziehen. Sie stemmten sich dagegen, faßten einen Haß gegen den ganzen Sophistenstand und fanden dafür Zustimmung bei einem großen Teil der geringeren Bürger. Diese, in groben Religionsvorstellungen befangen, fürchteten erstens für die Stadt, die jenes Wesen mit seiner Leugnung, Bezweiflung oder Verkleinerung der Götter in ihrem Schoße hegte, den rächenden Zorn dieser Götter, und sah zweitens scheel auf die neue Überlegenheit, die den vornehmen Herren die neue Bildung über sie gab, und die für ihre Besitzer nur ein Anreiz mehr schien, hochmütig und herrschbegierig auf das Volk herabzusehen und sich ihm, sobald sich die Gelegenheit bot, als echte Herrenmenschen zu erweisen. Besonders die Kunst, durch die Macht der Rede aus Recht Unrecht, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, waren sie wie eine Art zu ihrer Täuschung

erfundener Hexenkunst zu fürchten und zu hassen geneigt. Doch gerade die Redekunst war in Athen auch wieder zu unentbehrlich, und an der Entfaltung ihrer Meisterschaft fanden auch die Massen doch ein zu großes Vergnügen, als daß ein ernstlicher Vorstoß gegen den Unterricht in ihr versucht worden wäre, – obgleich bei Plato Gorgias und Protagoras es nicht für überflüssig halten, sich gegen die Meinung, man müsse die Redelehrer und Sophisten als gemeingefährliche Subjekte aus den Städten jagen, ausdrücklich zu verwahren. Ernstlicher nahm mans mit dem Verdacht der Verführung zur Gottlosigkeit. Einer Anklage auf Religionsverletzung zu entgehen, mußte neun Jahre vor den „Wolken" Anaxagoras, und einige Jahre nach ihrer Aufführung Protagoras aus Athen entweichen, und von des Protagoras Schrift, die den Zweifel am Dasein von Göttern aussprach, wurden alle Exemplare, die sich finden ließen, den Eigentümern abgefordert und verbrannt.

Aristophanes nun gab sich, ebenso wie sein Nebenbuhler Eupolis, als Konservativen, und pflegte im Streite des Neuen mit dem Alten überall dieses zu vertreten, der neuen Mode zu spotten, die alte Zeit als die gute, sittliche, mannhafte, gesunde und gediegene zu feiern. Schon in seinem verloren gegangenen Erstlingsstück hatte er von den zwei Jünglingsfiguren, die er einander gegenüberstellte, nicht den „Tugendsam", sondern den „Lüderlich" zur Zielscheibe des Witzes gemacht. Wie in den Wolken über die Hypothesen der Meteorologen, machte er sich in den „Vögeln" über den politischen Schwindelgeist, den Alkibiades erweckt hatte, lustig, und in den „Fröschen" ließ er den halbvergessenen alten Äschylos im Hades den neu hinabgestiegenen, vom modernen Geiste erfüllten Euripides völlig zur Bank hauen. Daß er in diesem Kampfe gegen das, was ihm Modetorheit schien, die Waffe des Witzes gut zu schwingen wußte, wird ihm niemand bestreiten, niemand die Fülle und Kühnheit seiner Erfindungskraft verkennen. Auch mit der konservativen Gesinnung mag ers ja im ganzen ehrlich gemeint haben. Aber gerade seine religiöse Altgläubigkeit war

nicht echt. Sonst hätte er nicht in den altväterischen Götterglauben des Strepsiades so grob possenhafte Züge gemischt, wäre er nicht in den „Vögeln" mit den Göttergestalten so mutwillig umgesprungen. Unendlich viel wahrer erscheint da des Sokrates ernste Götterverehrung. Sonderbar aber ists, daß bei der Aufführung der Wolken der verspottete Sokrates sich mit seines Verspotters Angriffen auf die götterfeindliche Naturwissenschaft nicht anders als einverstanden gefühlt haben kann. Noch sonderbarer vielleicht, daß wir Heutige, die wir mit jenen ersten, wenn auch noch so schwächlichen Versuchen naturwissenschaftlicher Welterklärung von Rechts wegen sympathisieren müßten, unseren Sokrates gegen die Beschuldigung der Teilnahme an ihnen wie gegen eine Verleumdung meinen in Schutz nehmen zu müssen.

Daß Sokrates vielen seiner Mitbürger von jenen Zeiten her als Freigeist und Gottesleugner galt, hat auf die Abstimmung der Richter, die über ihn das Todesurteil sprachen, ohne Zweifel stark eingewirkt. Zur Erhebung der Anklage gegen ihn waren jedoch andere Gründe bestimmend, vielleicht persönliche, jedenfalls politische Gründe.

Die Verfassung Athens war durch Perikles eine Demokratie geworden, wie sie in gleicher Reinheit in einem Gemeinwesen von gleicher Größe wohl nirgends wieder einundeinhalbes Jahrhundert hindurch mit kurzen Unterbrechungen bestanden hat, und wohl nur da so lange bestehen konnte, wo, wie in Athen, die Bürgerschaft nicht die ganze Einwohnerschaft umfaßte, sondern nur deren Oberschicht, und die gröbste Lebensarbeit zu einem guten Teil von Unfreien, Sklaven geleistet wurde. Die große Bürgerversammlung, Ekklesia, auf Steinbänken im mächtigen Halbrunde der „Pnyx" unter freiem Himmel tagend, war nicht nur Trägerin der höchsten Staatsgewalt, sondern führte ganz eigentlich die Regierung nach freierem Ermessen, als in unseren konstitutionellen Monarchien der regierende Fürst. Regelmäßig vierzigmal im Jahr, aber wenn erforderlich auch öfter, trat sie zusammen, um nach ordnungsmäßiger Beratung

in parlamentarischen Formen durch ihre Beschlüsse (Psephismen) die Regierungssachen zu entscheiden, die ihr der alljährlich aus der Bürgerschaft erloste große Ausschuß, der Rat der Fünfhundert, vorlegte. Sie schloß Staatsverträge ab, mit Privatleuten oder fremden Staaten, beschloß über eingelaufene Beschwerden gegen Beamte, über Anträge auf Bürgerrechtserteilungen und Ehrungen aller Art, wies außerordentliche Ausgaben an, schrieb Kriegssteuern aus, beschloß über Ausrüstung und Aussendung von Flotten und Heereszügen, über öffentliche Bauten, Festfeiern, erteilte Aufträge an Beamte oder außerordentliche Vertrauensmänner, ernannte Gesandte an fremde Mächte, genehmigte deren Vollmachten, hörte die Eröffnungen auswärtiger Gesandten an und beschloß die ihnen zu erteilende Antwort, ernannte endlich diejenigen Beamten, welche nach der Verfassung durch Wahl und Handschau jährlich zu ernennen waren, das heißt hauptsächlich das Kollegium der zehn Heerführer (Strategen), dem mit der gesamten Sorge für die Sicherheit der Stadt gegen äußere Feinde auch ein Teil der Aufgaben unserer „Auswärtigen Ämter" vertraut war, nebst den zehn Führern des geharnischten Bürgerheers (Taxiarchen) und den Befehlshabern der Reiterei. Die übrigen Beamten, die „Archonten" oder Vorsteher der Gerichte, so gut wie die Inhaber der Finanzämter, wurden durch das Los ernannt, und schon darum konnte ihnen keine große Gewalt anvertraut sein, am wenigsten Richtergewalt. Diese nahm im Grundsatz ebenso wie die Regierungsgewalt das Volk für sich in Anspruch. Indessen alle Rechtssachen abzuurteilen, würde die Volksversammlung, auch wenn sie Tag für Tag gesessen hätte, schon gar nicht imstande gewesen sein. So wurden jährlich 6000 Bürger ausgelost, die, in zehn Gerichtshöfe verteilt, nach eidlicher Verpflichtung an den gesetzlichen Tagen in gesetzlichen Formen Recht sprachen, und dafür, ebenso wie die Ratmänner an ihren Sitzungstagen und alle Bürger für den Besuch der Volksversammlungen, einen Tagelohn, deutsch-griechisch ausgedrückt Diäten, bezogen. In Rechtsfällen von ganz besonderer Wich-

tigkeit erlaubte sich jedoch die Volksversammlung, ihr souveränes Richteramt auch selbst auszuüben.

So unumschränkt hiernach die Herrschaft des Volkes erschien, so sollte sie doch nach dem Gedanken der Verfassung keine Willkürherrschaft, sollte vielmehr der athenische Staat ein Rechtsstaat sein, die Volksversammlung keine Beschlüsse fassen können, die gegen die Gesetze verstießen. Darum konnte in ihr gegen jeden Beschlußantrag jeder anwesende Bürger ankündigen, daß er den Antragsteller auf Gesetzesbruch anklagen werde, und wenn dies geschehen war, so durfte der Vorsitzende, wollte er sich nicht selbst des Gesetzesbruchs schuldig machen, den Antrag nicht zur Abstimmung bringen. Erklärte später der Gerichtshof die Anklage für begründet, so war mit der Verurteilung des Antragstellers auch der Antrag verurteilt. Die Gesetzgebung selbst aber war nicht einfach der Ekklesia überlassen, ein sinnreich erdachtes Verfahren hob sie aus dem Bereiche der Willkür. War ein Gesetzvorschlag von der Volksversammlung genehmigt worden, so wurde die weitere Verhandlung über ihn auf einen langsamen und umständlichen gerichtlichen Weg geleitet: vor einem großen Schwurgerichtshof hatte der Antragsteller seinen Entwurf gegen die zur Verteidigung des bestehenden Rechts erwählten öffentlichen Anwälte zu verfechten, und das Gericht entschied, ob der Gesetzentwurf Platz greifen dürfe oder alles beim alten zu bleiben habe.

Diese klug ersonnenen Hemmungen verfehlten nicht völlig ihren Zweck, der athenischen Politik einen ruhigeren Gang zu sichern, der Vernunft und Gerechtigkeit Schutz vor Stimmungen des Augenblicks, vor Leidenschaft, Parteiwut und Übereilung zu gewähren, aber es fehlte doch viel daran, daß sie ihn völlig erreicht und die beiden Grundmängel des perikleischen Systems, die Schwäche der Beamtengewalt und das Fehlen einer von der Volksgemeinde unabhängigen ständigen Ratsgemeinde, wie der Areopag einst gewesen war, wirklich ersetzt hätten. Die schweren Kriegszeiten aber, die zwei Jahre vor Perikles' Tode über Athen hereinbrachen und mit ihrem Gefolge wilder Par-

teiung die zweite Hälfte von Sokrates' Leben erfüllten, prägten der atheniſchen Demokratie trotz allem den Stempel der Willkür und der Klaſſenherrſchaft auf. Das Schlagwort, es wäre doch zu arg, wenn das verſammelte Volk nicht ſollte beſchließen können was ihm beliebe, machte in leidenſchaftlichen Augenblicken zuweilen alle Rechtsbedenken verſtummen, und die minderbegüterte große Maſſe der Bürgerſchaft, gewohnt, einen großen Teil ihres Unterhalts in Form von Kriegsſold, Tagegeldern, Feſtſpenden aus der Stadtkaſſe zu erhalten, folgte gern der Verſuchung, ſich als das Volk, das Herrſchaftsrecht des Volks als ihr Herrſchaftsrecht anzuſehen. Die Gunſtbuhlerei ehrgeiziger, herrſchluſtiger Redner nährte dieſe Neigung, und der, wie bei uns, zweideutige Sinn des Wortes Volk, ſowie der die Verfaſſung beherrſchende Grundſatz, daß Mehrheit entſcheide, begünſtigte ſie; bildeten doch die ärmeren Bürger in der Volksverſammlung in allen Fragen, die ihr Intereſſe berührten, eine feſte Mehrheit. Und gegenüber nun die Vornehmen, mochte ihr Anſpruch und Vorzug auf Abſtammung von einem alten Heros und alſo auch von einem Gotte beruhen, wie wohl bei allen „Eupatriden", oder auf großem Grundbeſitz oder beweglichem Reichtum, oder auch nur auf dem Bewußtſein und Ruf überlegener Bildung, – ſie alle waren den Maſſen ein Gegenſtand geheimen Argwohns, mochten auch viele durch ein Zurſchautragen volkstümlicher Geſinnung und Unterſtützen volkstümlicher Maßregeln ſich ein halbes und prekäres Zutrauen erwerben. Solches Zutrauens konnten ſie nicht entbehren, wenn ſie die Leitung der Staatsgeſchäfte, ſei es als Inhaber des Heerführeramts, ſei es nur als Redner und Antragſteller in der Hand behalten wollten. Denn darin gewährte ihnen unter jener Bedingung die Maſſe doch immer noch einen Vorzug, weil ſie ſich gerne ſonnte an dem Glanze der Perſönlichkeit ihrer Führer, und auch weil ſie fühlte, zum Befehlen im Felde und zur Vertretung der Stadt nach außen eigne ſich am beſten, wer ſich ſelber und anderen als vornehmer Mann gelte, auch in ſeinen Privatverhältniſſen ans Befehlen

gewöhnt sei, und doch auch manches besser wisse als der gemeine Mann, besonders wenn er aus einer Familie des Geburtsadels oder doch des Amtsadels stamme. Zwar ließ der Dichter Eupolis in einer seiner politischen Komödien, auf den Verfall der Zeiten scheltend, einen aus dem Hades heraufbeschworenen Wortführer der guten alten Zeit sagen:

Einst ging es freilich anders her, da noch wir Alten lebten!
Da wählte erstlich unsre Stadt zu Führern ihrer Heere
Die Adligsten und Reichsten stets aus unsern größten Häusern.
Die ehrten wir gleich Göttern schier, sie waren auch wie Götter.
Drum war denn auch das Glück uns hold. Doch jetzt bei euren Zügen
Wählt ihr, wenns trifft, zum Führer wohl den ersten besten Auswurf!

Aber daß er sein Publikum für solche Klage empfänglich glaubte, läßt schon vermuten, daß sie übertrieben war. Und unter den aus Sokrates' Zeiten erwähnten Heerführern erscheinen die Gerber Kleon und Verwandte immer nur als Ausnahmen. Unter den Rednern in der Ekklesia waren sie ohne Zweifel häufiger, dem Gewohnheitsvorzug aber, den bei Besetzung der Heerführerstellen und anderer Wahlämter die Vornehmen genossen, standen die Gefahren gegenüber, die das Mißtrauen, wo nicht der Neid der Masse dem Gewählten bereitete. Denn sie wars, der er Rechenschaft über seine Amtsführung schuldete, die das Urteil sprach, wenn eine Anklage auf Verrat oder Fahrlässigkeit, auf Bestechung, auf Unterschleif, auf Mißbrauch der Amtsgewalt gegen ihn erhoben wurde. Und Ankläger fanden sich stets, wo auch nur ein leiser Schein von Schuld sich zeigte, ja oft war wohl auch solcher Schein erst Kunstprodukt der Parteischikane oder der „Sykophantie", – so hieß das häßliche, aber einträgliche Gewerbe, das da fußte auf dem Rechte jedes Bürgers, gegen jeden anderen Anklage zu erheben. Den Schwur-

richtern ihrerseits, zu deren wohlbezahltem Amte die ärmsten Bürger sich am meisten drängten, wars eine innige Genugtuung, schon beim Eintritt in den Saal den bittenden Druck der wohlgepflegten Aristokratenhand zu empfangen, „die gemaust hat vom Gute des Volkes", – wie es in Aristophanes' „Wespen" heißt, wo die Streitfrage gründlich erörtert wird, wer besser daran sei, die gestrengen Herren Flottenführer, denen die angsterfüllten Untertanenstädte Schatzkammer und Vorratskammer mit reichen Gaben füllen, oder der gestrenge arme Teufel von Schwurrichter, der sich mit dem Hochgefühl, sie lossprechen oder zu Geldbuße, Ächtung, Schirlingsbecher verdammen zu können, das für den Richtertaglohn gekaufte bescheidene Mahl würzt. Da die Verhandlungen kurz bemessen, die Gerichte aber große Versammlungen von einem halben oder ganzen Tausend Richtern waren, so hing das Los der Angeklagten oft weit weniger von ihrer Schuld oder Unschuld ab, als von der Stimmung, in welche teils die augenblickliche Lage der öffentlichen Angelegenheiten, teils die Reden der Parteien, das persönliche Ansehen und die Redegewalt der Ankläger oder der Fürsprecher, der Ruf und das Auftreten der Angeklagten, ihr Stolz oder ihr und ihrer Kinder Flehen sie versetzt hatten; denn die athenische Gemütsart war ebenso leicht zum Zorne zu entflammen wie zum Mitleid zu rühren. Unredlichkeiten in der Amtsführung und Kassenverwaltung blieben wohl manchmal unbestraft. Aber wer als Heerführer eine Schlappe erlitten hatte, wem im Felde oder auch bei einer diplomatischen Sendung der Erfolg entgangen oder hinter den oft phantastischen Erwartungen des Volkes zurückgeblieben war, der mußte schon fest sitzen im Vertrauen der Bürgerschaft, wenn er nicht hart büßen sollte für seine Unzulänglichkeit oder sein Unglück. Des großen Perikles Ruf der Rechtschaffenheit hatte unantastbar geschienen wie einst der des Aristeides, „des Gerechten". Dennoch trug selbst ihm der nagende Verdruß des Volks über die Drangsale des Peloponnesierkriegs eine Anklage auf Unterschleif und die Verurteilung zu einer Geldbuße ein.

Und die Gesinnungen der Vornehmen, der „Schönundguten" gegen Volk und Volksherrschaft? Gewiß wußten sich ja manche damit abzufinden, wußten sich durchzuwinden durch die Klippen und Strudel des Redner- und Heerführerlebens, sich durch seine Ehren bezahlt oder durch verschämte oder unverschämte Erpressungen schadlos zu halten für seine Gefahren, für die zuweilen auf Vermögenskonfiskation hinauslaufenden hohen Geldstrafen, für die hohen Kriegssteuern und den schweren Druck der „Leiturgien", der alle Reichen belastete. Denn den Schaugeldern, die an den hohen Festen die ärmeren Bürger empfingen, stand die Bestreitung eines großen Teils der Festkosten durch die wohlhabenden gegenüber: jeden Chor, der bei den dramatischen wie den lyrisch-musikalischen Darbietungen mit anderen um den Preis rang, hatte ein reicher Bürger auf seine Kosten anzuwerben, auszustatten und einüben zu lassen gehabt, und neben diesen „choregischen" Leiturgien häuften sich im Kriege die „trierarchischen": denn mit dem Befehl über ein Kriegsschiff ging auch die Pflicht, aus eigenen Mitteln die Mannschaft anzumustern und das Schiff samt Ausrüstung in gutem Stande zu erhalten, in Jahresfristen unter den wohlhabenden Bürgern im Kreise herum.

Es war nur natürlich, daß unter solchen Umständen die Mehrzahl der reichen Athener, vorzüglich die Abkömmlinge der alten Adelsgeschlechter, das Volk keineswegs liebten, sondern eher haßten und den Sturz seiner Herrschaft von Herzen ersehnten.

Fluch dem frechen, dem attischen Volk! Und Ehre den Wackern,
Die für 'ne winzige Frist doch ihm einmal wehrten das Freveln!

So ungefähr lautete ein Epigramm zu Ehren der dreißig „Schönundguten", die nach dem Sturze des athenischen Reichs in des Sokrates letzten Lebensjahren acht Monate lang eine Schreckensherrschaft in Athen geführt und in dieser Frist, wie Xenophon

sagt, fast mehr Athener umgebracht hatten, als deren peloponnesische Feinde in zehn Kriegsjahren. Ihnen einen starken Anhang zu schaffen, hatte die alte Aristokratendenkart, nach welcher den Eupatridengeschlechtern einst die Herrschaft nur durch Rechtsbruch entwendet worden war, zusammengewirkt mit der neuen, daß es den Gebildeten, den Wissenden gebühre, die dumme und rohe Masse zu lenken. Einen klaren und kräftigen Ausdruck findet die oligarchisch-revolutionäre Gesinnung, welche zur Einsetzung der Dreißig geführt, ihr Regiment beseelt und eine „winzige Frist" wenigstens aufrechterhalten hatte, in dem Schriftchen „Über die Verfassung der Athener", das sich – in fragmentarischer Gestalt – unter Xenophons Schriften verirrt, aber wahrscheinlich keinen anderen zum Verfasser hat als jenen Kritias,[1] den einstigen Sokratesjünger, der unter den Dreißig der leitende Mann war und im Waffenkampfe gegen die Anhänger der Volksherrschaft drei Jahre vor Sokrates' Tode (403 v. Chr. Geburt) sein Leben ließ. In jener Schrift ist er weit entfernt, das athenische Volk zu tadeln, weil es herrsche, und weil es so herrsche wie es herrsche, nämlich die Vornehmen unterdrückend, da es in ihnen seine Feinde erkenne, und, jeder Milderung seiner Herrschaft widerstrebend, da Milderung diese Herrschaft nur schwächen würde: denn, sagt er, keinem Menschen könne mans verdenken, wenn er seinen Vorteil suche. Aber den Reichen, den Gebildeten, den Guten sei es zu verdenken, wenn sie der Herrschaft des Volkes hold seien: denn das Volk das seien die Armen, die Rohen, die Unwissenden. Vielmehr ein Beispiel sollten sich an ihm die Guten nehmen und, ebenso folgerecht ihren Vorteil suchend, nach Herrschaft der Guten über die Schlechten trachten, und dabei nicht vergessen, daß zum Unglück für das athenische Volk Attika keine Insel sei, eine unzufriedene Partei also wohl einmal den Landesfeind herbeirufen und ihm die Tore der Stadt öffnen könne, – das ist die nicht ganz offen ausgesprochene Nutzanwendung, die der Verfasser seinen Lesern nahelegt.

[1] Mehr hierüber im Anhang.

So zeigt sich uns der athenische Staat in der Zeit seines großen Kampfes gegen die Peloponnesier und die anderen unabhängigen Städte Griechenlands in sich gespalten durch einen unversöhnlichen, anfangs noch ganz oder halb verdeckten, allmählich in furchtbarer Klarheit hervortretenden Gegensatz unter seinen Bürgern. Auf der einen Seite die große Masse auf ihr verfassungsmäßiges Herrscherrecht pochend, es tyrannisch zu handhaben von fanatischen oder listig schmeichelnden Sprechern, leicht verleitet, vertrauend auf den Schutz ihrer Götter, vor allen der Schirmherrin Athena und des geheimnisvollen Paares von Eleusis, Demeter und Persephone oder Kore, voll abergläubischer Angst vor deren Zorne, wenn ihr Dienst versäumt, das Geheimnis profaniert würde, gern auf Orakelsprüche horchend, die ihr Erhöhung ihrer Macht verhießen, zehrend und sich nährend von den Einkünften der Stadt, aber auch die Gedanken ganz erfüllt von deren Angelegenheiten, voll tatkräftigen Kampfeseifers für die Behauptung und Steigerung ihrer Herrschaft über die griechischen Meere, stets bereit zu Kriegsdiensten, zu Lande und mehr noch auf den Schiffen, die voll zu bemannen zwar ihre Zahl bei weitem nicht ausreichte – die dreihundert zur Indienststellung bereit liegenden „Triëren" (großen Ruderkriegsschiffe) forderten eine Bemannung von sechzigtausend Köpfen, und jede große Flotte viele Tausende geworbener Ruderknechte – für die sie aber die Steuerleute, Bootsleute, Maaten selber stellte, zu Hause in den Schwurgerichtshöfen die Rechtshändel der Bürger und Untertanen, in der Ekklesia die Meinungsverschiedenheiten der leitenden Männer über Kriegszüge, Bündnisse und alle möglichen Regierungssachen, in den Wahlen den Wettstreit der Bewerber um die Wahlämter entscheidend. Dieser Masse gegenüber die Schönundguten, oft hochgebildete Menschen, dem religiösen Glauben oft entfremdet und sehr frei in ihrem sittlichen Fühlen und Denken, das Volk, dem sie draußen befehlen und zu Hause gehorchen sollten, zu hassen und zu verachten um so geneigter, weil sie doch mit ihm zu leben, ihm ihre wahren Gefühle zu verhehlen und Sympathie

zu heucheln gezwungen waren. Und je mehr diese Sympathie eine Lüge ward, desto mehr schwand in vielen von ihnen auch die stolze Freude an der Macht und dem Glanze der Vaterstadt, und machte blinder Bewunderung Spartas Platz, wo neben der Majorität des Volkes auch die Autorität der regierenden Männer galt, rascher Gehorsam gegen das Gebot der Oberen noch eine Ehre war, wo die Bürger zwar auch unter sich gleich, und ebensowenig wie die Athener der niederen und mittleren Klasse rednerisch, mathematisch, philosophisch gebildet, aber doch keine Töpfer, Schuster, Walker, Schiffsbauer, Reeder, Bootsleute, Bauern waren, sondern gymnastisch und kriegerisch durchgebildete Menschen mit stolzer Haltung und edelmännischen Sitten. Erst spielend wohl, dann ernster nährten viele vornehme Athener den Wunsch, die Volkstyrannei durch den Sturz der Seeherrschaft entwurzelt zu sehen, und endigten mit dem Entschlusse, ihre eigene Herrschaft in Athen mit ihrer und ihrer Vaterstadt Unterwerfung unter lakedämonische Obmacht zu erkaufen. Eben an diesem Punkte aber schieden sich nun die Wege der intransigenten Aristokraten von denen der gemäßigten, die für ihr Teil die Unabhängigkeit und soweit als möglich auch die Macht Athens erhalten wünschten, und dem Volke nicht alles Recht nehmen wollten, weil sie erkannten, daß Athen seinen Aufschwung in den zwei letzten Menschenaltern nicht nur seinen großen Führern, sondern auch der Vaterlandsliebe und Tatkraft der Menge verdankte, daß seine Macht auf der Überlegenheit seiner Flotte beruhte, und daß diese Überlegenheit ohne volkstümliche Verfassung nicht behauptet werden konnte. Diesen konservativeren Aristokraten aber kam in ihrer politischen Meinung die Mittelklasse der Bürgerschaft nahe, die ungelehrten, aber mehr oder minder begüterten Bürger plebejischer Herkunft, mochte ihr Vermögen in einem Bauerngute bestehen oder in einer Fabrik oder Werkstatt mit unfreien Arbeitern, oder in einem kaufmännischen Geschäft, oder in Handelsfahrzeugen oder in ausgeliehenen Kapitalien. Nicht Umsturz der Verfassung, sondern Reform war der Wunsch dieser

wie jener Gruppe. Abschaffung der Schaugelder und des Richtersoldes, Einschränkung der großen Schwurgerichtshöfe, erhöhte Gewalt der Ämter, Ausschluß der ganz besitzlosen Bürger von der Regierung, Erteilung eines Aufsichtsrechts an den jetzt auf das Richteramt in Mordklagen beschränkten Areopag oder Einsetzung eines neuen erwählten Rats – solche oder ähnliche Schritte der Wiederannäherung an den solonischen Verfassungszustand würden im Sinne der gemäßigten Aristokraten und zum Teil auch der gemäßigten Demokraten gewesen sein. Als Vertreter jener kann der von Aristoteles hochgepriesene Theramenes angesehen werden, als Führer dieser Thrasybulos und neben ihm Anytos der Gerber, der Ankläger des Sokrates. Die Ähnlichkeit ihrer Wünsche verband beide Teile in einzelnen Fällen zu gemeinsamem Handeln, aber die Fälle waren selten und der Erfolg unvollkommen und von kurzer Dauer, die ganze Lage der Dinge einem wirksamen Eingreifen der Mittelgruppen wenig günstig. Denn für die Masse war die Behauptung ihrer Macht und ihrer Einnahmen Lebensfrage, sie hielt fest daran, bis der Zusammenbruch des athenischen Reichs sie klein beizugeben nötigte, und dann war für die revolutionären Oligarchen der Augenblick, das Ruder zu ergreifen, gekommen.

Und nun Sokrates! Zu welcher Partei gehörte er? Weil er ein Gegner der reinen Demokratie war, hat ihn das Volksgericht hinrichten lassen. Weil er der oligarchischen Willkürherrschaft der Dreißig widerstand, weil er sie tadelte, als sie der großen Masse der Bürgerschaft das Bürgerrecht aberkannten, würden schon diese ihn umgebracht haben, wenn sie länger regiert hätten. So gehörte er wohl zur Mittelpartei, wie Anytos, sein Ankläger? Beinahe möchte man die Frage bejahen. Aber im Grunde gehörte Sokrates *keiner* Partei an. Er war nicht der Mann, sich einem Parteidogma, einer Parteikonvenienz, einer Parteidisziplin zu unterwerfen, und selber eine neue Partei gründen zu wollen, lag ihm ebensowenig im Sinne. Er hielt sich überhaupt fern von der praktischen Politik des

Tages: nicht in der Volksversammlung, nicht in einer Gerichtssache ist er jemals als Sprecher aufgetreten, aber auch eine unterirdische Einwirkung, auf die politischen Händel zu üben, in vertrauten Besprechungen mit Gesinnungsgenossen deren öffentliche Schritte vorbereiten zu helfen, hat er, scheints, niemals versucht; teilgenommen zu haben an dem vielverschlungenen Ränkespiel der Parteien, wovon Athen in den letzten sechzehn Jahren seines Lebens erfüllt war, ist er, soviel wir wissen, niemals beschuldigt worden. Xenophon in der Verteidigung seines Meisters gegen die Ankläger erwähnt nichts davon, Thukydides nennt ihn nicht. Und doch folgte Sokrates auch diesen Dingen gewiß mit Interesse, und war die Politik von seinem Nachdenken niemals ausgeschlossen, ja in einem allgemeineren Sinne war sie unter dessen Gegenständen der höchste und letzte. Aber seine Gespräche darüber mit Männern und Jünglingen, von denen Kunde auf uns gekommen sind, beziehen sich weniger auf eigentliche Parteifragen, als auf die allgemeinen Grundsätze politischer Tätigkeit, oder auf praktische Dinge, die nicht Parteisachen waren, z. B. die Frage, was einer, ehe er als Redner aufzutreten wagen dürfe, alles zu lernen habe, oder was die Erfordernisse eines guten Reiteroberſten, eines tüchtigen Heerführers seien, ob ein Geldmann zum Heerführer tauge, wie man Attika am besten gegen Einfälle der Böoter schützen, wie man die Bürgerschaft zum Landkrieg tüchtiger machen könne. Auf die Frage, warum er nicht auf die Rednerbühne steige, wenn ihm das gemeine Wohl seiner Vaterstadt so am Herzen liege, wie er versichere, läßt ihn Plato in seiner Verteidigungsrede sich auf die Warnungen seiner dämonischen Stimme berufen, die ihr Abraten nicht zu begründen pflegte. Aber dann läßt er ihn doch auch Gründe angeben, und Sokrates hatte sicherlich gute Gründe, nicht bloß die Voraussicht, auf die er sich dort bezieht, daß ihn als Politiker seine sittlichen Grundsätze bald in tödlichen Konflikt mit der regierenden Volksmasse bringen würden, sondern auch das Bewußtsein, daß die Vielgeschäftigkeit des praktischen Staatsmanns mit seinem

göttlichen Beruf unvereinbar sei, dem Berufe des Wahrheitsuchers, Menschenerforschers und Jugenderziehers. Unpolitisch war darum auch dieser Beruf mitnichten. Denn seine Philosophie war Moral, nichts als Moral, ganz vorzüglich aber gesellschaftliche Moral, also auch Politik, und die jungen Leute, die er an sich zog, wollte er, wie er selbst erklärte, dazu ausbilden, daß sie ihr Vaterhaus und ihre Vaterstadt zu verwalten verstünden. Daß dabei auch die Verfassungsfrage erörtert wurde, ließ sich gar nicht umgehen, und immerhin hat uns Xenophon einige Äußerungen von ihm aufbewahrt, die von seiner Meinung darüber etwas, wenn auch nicht alles erkennen lassen.

Zunächst also den Gedanken, daß allen Bürgern gleiches politisches Recht zustehen müsse, verwarf Sokrates. Er war Aristokrat im philosophischen Sinne: regieren sollen die Besten, d. h. die Einsichtigsten, denn alle Tugend ruht auf der Einsicht, ist Einsicht. Umgekehrt den Knechtsnaturen gebührt es und nützt es, unter knechtischer Zucht zu stehen. Zwischen beiden aber stand doch auch für ihn die große Zahl der Freien, der Bürger, denen es zukam, an den Pflichten, Rechten und Ehren des Bürgertums teilzuhaben, nur allesamt die Regierung zu führen, sollten sie nicht beanspruchen. Der Ankläger warf ihm vor, sagt Xenophon, er hätte seinen jungen Leuten oft gesagt, daß die Athener ihre Beamten durch das Los ernennten, sei noch törichter, als wenn einer das Los darüber werfen wollte, wen er für sein Schiff zum Steuermann nehmen oder wem er einen Hausbau anvertrauen sollte. Solche Reden, meinte der Ankläger, machten die jungen Leute zu Verächtern der Verfassung ihrer Stadt und zu Revolutionären. Xenophon bestreitet nur, daß jenes Urteil des Sokrates über die Erlosung der Regierungsbeamten so auf seine Zuhörer habe wirken müssen, nicht, daß es ausgesprochen worden sei. Es traf aber die herrschende Verfassung an dem entscheidenden Punkte. Denn als, noch in der Knaben- oder Jünglingszeit des Sokrates, der ältere Brauch, zur Losung um das Archontenamt nur eine Anzahl gewählter Vertrauensmänner zuzulassen, abgeschafft und

die Ernennung der Archonten gänzlich dem Lose anheimgegeben wurde, konnte ihnen unmöglich eine wirkliche Amtsgewalt gelassen, ihre Tätigkeit mußte auf eine mechanische Geschäftsführung beschränkt werden; und auch der Areopag, in den die gewesenen Archonten auf Lebenszeit eintraten, konnte die Stellung eines Hüters der Verfassung und obersten Leiters der Politik und Verwaltung nicht mehr behaupten, die Rechtspflege fiel notwendig ganz den Volksgerichten, die Regierung den Volksversammlungen zu, deren jährliche Anzahl nun erst von zehn auf vierzig vermehrt wurde. Daher konnten die Ankläger des Sokrates mit Recht sagen, indem er seine Zöglinge die Ernennung der Archonten durchs Los als eine Torheit betrachten lehrte, habe er ihnen die bestehende Verfassung, die reine und unmittelbare Volksregierung, verächtlich gemacht. Aber welche andere Verfassung wollte er an ihre Stelle gesetzt sehen? Wenn die Archonten nicht mehr erlost, sondern erwählt wurden, konnten sie wieder werden, was sie einst gewesen waren und was ihr Name besagte, die Regenten der Stadt; und der Areopag, in den sie abgehend eintraten, der gänzlich aus gewesenen Archonten bestand, konnte ihnen wieder, beratend, moderierend, unterstützend, Richtung gebend zur Seite stehen, wie der römische Senat den römischen Magistraten, aus denen er sich ja ebenso wie der Areopag aus den Archonten ergänzte. Aber wer sollte die Archonten wählen? Doch wohl, wie ehedem, das Volk, und zwar das Volk so, wie es war. Denn daß Sokrates etwa die armen Bürger, die Handwerker und sonstigen Handarbeiter, oder gar die kleinen Bauern vom Bürgerrecht hätte ausschließen wollen, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit. Die Dreißig, sagt uns Xenophon, nannte er schlechte Hirten, nicht nur weil sie ihre Schäflein verdürben, sondern auch weil sie deren Zahl verringerten, und noch viel weniger würde er mit seinem Schüler Plato den ganzen Nährstand von der Teilnahme an der Staatsleitung haben ausschließen und der Einsicht der regierenden Weisen blindlings unterwerfen wollen. Er hatte ein Herz für diesen Stand, aus

dem er ja selbst hervorgegangen war, wie einige der von Xenophon mitgeteilten Gespräche und dessen Büchlein von der Haushaltung deutlich zeigen. Zwar daß das Leben des festsitzenden oder am Feuer arbeitenden Handwerkers der leiblichen und seelischen Ausbildung nicht förderlich sei, war auch seine Meinung, aber er verachtete ihn darum nicht, sondern hatte Respekt vor seinem Fleiß und schätzte dessen Früchte. Gern führte er den hesiodischen Vers im Munde:

Kein Arbeiten bringt Schmach: Nichtstun, das ist es, was Schmach bringt

– wie er auch den Damen, die selbst in Hungersnöten aus Rücksicht auf ihren Stand keinen Finger zu einträglicher Arbeit regen zu dürfen glaubten, eine vernünftigere Ansicht auf gute Art beizubringen wußte. – Und die Haushaltungskunst, die Kunst, den Besitz nicht nur zu erhalten, sondern auch zu mehren, schätzte er sehr hoch, so eindringlich er es auch den jungen Männern vorzustellen wußte, wieviel der Mensch an Freiheit und Tüchtigkeit gewinne, wenn er seine Bedürfnisse einschränken lerne.

Das Regieren sollten die wackeren Männer des Nährstandes denen überlassen, die es besser als sie verstünden, die sie selber als die Geschicktesten dazu auswählen würden, und über die sie nach Ablauf ihres Amts zu richten haben würden, ob sie sich durch dessen Führung des Eintritts in den Areopag würdig oder unwürdig erwiesen hätten. Inzwischen aber sollte der Schuster beim Leisten bleiben, nicht um die Einkünfte der Stadt besser Bescheid wissen als um seine eigenen, nicht seinen Kopf füllen mit den hundertfachen Geschäften der städtischen Haushaltung, nicht in den Volksversammlungen verkehrtes Zeug beschließen helfen und von dem Taglohn dafür die Kosten seiner eigenen Haushaltung bestreiten, sondern zu Hause hübsch fleißig und sparsam sein, um der Stadt, wenn sie Geld brauche, mit dem seinen zu Hilfe kommen zu können. Dann war Athens Verfassung eine Demokratie: denn das Volk war oberster

Herr. Aber es war auch eine Aristokratie im echten Wortsinn: denn im Regimente saßen die Besten. So ungefähr beschrieb die für Athen wünschenswerte Verfassung – freilich nicht Sokrates, sondern ein halbes Jahrhundert nach Sokrates' Tode einer, der in seinen jungen Jahren zu dessen Jüngerschaft in einem weiteren Sinne gehört hatte, der greise Redner Isokrates. Dürfen wir ähnliche hausbacken verständige Meinungen auch seinem alten Meister zutrauen? Oder sollen wir denken, der habe, wie später sein Plato, in seinem Kopfe einen phantastisch idealen Staatsbau errichtet auf der Grundlage nicht der vaterstädtischen Verfassung und Verfassungsgeschichte, sondern des Staats- und Tugendbegriffs? Aber wie wäre dies möglich! Mochte Sokrates noch so sehr Begriffsforscher sein, er war doch auch ein Tatmensch, nur daß sein Tatfeld im Gebiete nicht der Politik, sondern der Erziehung lag. Und auch auf diesem Gebiete ging er nicht hinaus über ein Ideal, dessen Erreichbarkeit er durch sein eigenes Beispiel erwies. Ebenso wird ers auch in seinem Denken und Lehren über die für seine Vaterstadt anzustrebende Verfassung gehalten haben. Dann aber mußte auch ihm die von den Mittelparteien gewünschte Rückkehr zu der Verfassung der Väter, die bei Marathon und Salamis den Nationalfeind überwunden und auch in Kämpfen zu Lande sich ihren griechischen Nachbarn stets überlegen erwiesen hatten, als ein großer Fortschritt zum Besseren in hohem Maße wünschenswert scheinen. Denn diese Verfassung hatte ja die Regierung der Stadt den neun „Regenten" vertraut, die aus einer kleineren Zahl erlesener Bewerber alljährlich das Los erkor, und dem Areopag, in welchem die abgehenden Archonten, wenn sie ihr Regentenamt gut geführt hatten, für den Rest ihres Lebens Sitz und Stimme landen, dem Volke aber hatte sie die Erlesung jener Bewerber und die Kontrolle über die Amtsführung der Erkorenen überfassen, – als Rechte, die, wie auch noch Platos größter Schüler Aristoteles urteilte, dem Volke nicht entzogen werden durften, wenn es nicht aus einer Gemeinde freier Bürger ein knechtischer

Haufe werden sollte. Daß zu Bewerbern um das Regentenamt des Volkes Wahl nicht immer die Allertüchtigsten erlesen, sondern ihr Ergebnis zuweilen dem einer Lotterie bedenklich ähneln, daß das Urteil des Volkes über die Amtsführung der abgehenden Archonten nicht stets ein gerechtes sein würde, darüber war sich Sokrates natürlich klar. Aus einer der äsopischen Fabeln, denen er in der Zwischenzeit zwischen seiner Verurteilung und seinem Tode poetische Form gab, haben sich die Eingangsverse erhalten:

„Über des Mannes Verdienst nicht wage das Volk zu entscheiden!"

Warnend sprach es Äsop einst zu den Bürgern Korinths.

Die volle moralische Reife zu solcher Entscheidung konnte auch Sokrates dem athenischen Volke wie es war, freilich kaum zugestehen. Zu dem Maße von Einsicht, das auch hierzu schon gehörte, mußten die Bürger erzogen werden und sich erziehen lassen. War auch auf einen vollen Erfolg solcher Volkspädagogik nicht zu rechnen, so doch vielleicht auf einen annähernden, – vorausgesetzt nur, daß die zu dieser Erziehung berufenen gebildeteren Bürger diesen Beruf recht erkannten und erfüllten. Hierzu die Erzieher zu erziehen, hat Sokrates als seine Aufgabe erkannt und an Erfüllung der Aufgabe sein Leben gesetzt, durch sein tägliches Gespräch die einzelnen in ihrem Einsichtsdünkel erschütternd, zu ernstlicherem Nachdenken darüber, was sie sollten und könnten, was gerecht und gut, ihnen und dem Ganzen heilsam sei, anstachelnd, und solche Jünglinge, deren Anlage ihm Hoffnung gab, zu künftigen Leitern des Volks auszubilden sich bemühend. Denn die Anlagen der Menschen zum Guten waren sehr verschieden, das wußte niemand besser als er. Gab es doch auch knechtische Naturen unter den Bürgern, die sich zu vernünftiger Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung nun einmal nicht heranbilden ließen, gleich untüchtig blieben zum Befehlen wie zu freiem Gehorchen, denen es bekömmlicher gewesen wäre, im Knechtstande zu leben als

im Bürgerstande. Aber was für künstliche Einrichtungen sich etwa ausdenken ließen, um die knechtischen Naturen von den zur Freiheit begabten, und unter diesen wieder die zum Regieren befähigten von den anderen reinlich zu scheiden, – daß sich darüber, wie nach ihm Plato, auch schon Sokrates den Kopf zerbrochen hätte, davon wissen wir nichts, und es hat wenig Wahrscheinlichkeit. Das Bild des besten Staats, das Plato in der „Republik" seinen Sokrates entwerfen läßt, würde der wirkliche Sokrates schön zerpflückt haben! Schon der breite mathematische Unterbau, den Plato darin der wissenschaftlich-ethischen Erziehung gibt, wäre von Sokrates verworfen worden. Mehr noch hätte ihm mißfallen, daß die Familien zerstört werden, daß, um eine gute Rasse zu erzielen, von der Regierung die Paare zu flüchtiger Verbindung zusammengegeben, daß die Männer des Nährstandes aller bürgerlichen Ehren und Rechte, ja aller Selbstbestimmung in der Berufswahl beraubt werden sollten. Dagegen hören wir durch Xenophon, daß Sokrates von den Bürgern, die sich durch Herkunft und Wohlstand zur Leitung des Volks berufen glaubten, forderte, sie sollten sich ernstlicher als sie pflegten, zu tüchtigen Leitern ausbilden, dann aber ihr Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern ihre Mitbürger vernünftig zu führen unternehmen und zu ihnen das gute Zutrauen der Empfänglichkeit für vernünftige Führung haben.
In dem allerschärfsten Gegensatz gegen das politische Denken des Sokrates stand die rechtlos unterdrückende, nur den Vorteil der Herrschenden suchende Herrschaft einer Bürgerklasse über die andere, sei es des Demos über die Schönundguten oder der Schönundguten über den Demos, die in der älteren Schrift von der Verfassung der Athener als etwas ganz Natürliches behandelt wird, und in Athen vor den Dreißig vom Volke und dann von den Dreißig gegen das Volk geübt worden ist. Zwar geht auch des Sokrates Ethik aus von dem Verlangen des einzelnen nach dem Guten, nach dem Glücke. Aber der Mensch ist ihm zur Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt, und in den menschlichen Gemeinschaften soll nicht kurz-

sichtige Selbstsucht walten, denn sie verfehlt ihren Zweck. Wer Glück genießen will, muß das Glück der Genossen fördern. Willst du empfangen, so gib! Wolle den anderen wohl, damit sie dir wohlwollen! Diene den Freunden, so werden sie dir dienen! Den einzelnen frommt, was dem Ganzen frommt. Wer andere führt und regiert, sei's ein Heer, sei's ein Volk, soll die Regierten glücklich machen, dann ist er selber der Glücklichste. Das ist der immer wiederkehrende Grundgedanke in den sokratischen Gesprächen über Gegenstände der gesellschaftlichen Ethik, welche Xenophons „Erinnerungen" wiedergeben, wie in den anderen, eigenes Denken aussprechenden Schriften dieses seines getreuen Jüngers. Sicherlich wollte Sokrates seine jungen Leute nicht zu Oligarchen, nicht zu Revolutionären erziehen, – mit diesem Lehnworte haben wir uns ja gewöhnt, den Sinn des griechischen Worts auszudrücken, das wir anschließender und deutscher mit Gewaltmenschen wiedergeben können. Nicht durch Gewalt oder Trug sollten seine Anhänger dem Volke eine vernünftigere Verfassung aufzwingen, als Schönundgute in des Wortes wahrem Sinne sollten sie es durch Belehrung dafür zu gewinnen suchen. Diese Versicherung Xenophons wird bestätigt durch die Begriffserklärung der Gerechtigkeit, die Sokrates zu geben pflegte – das Gerechte war ihm das Gesetzliche –, und durch sein eigenes politisches Verhalten. Teilnahme an einem Gesetzesbruch haben ihm selbst seine Ankläger nicht schuld gegeben. Aber für Recht und Gesetz hat er dreimal sein Leben eingesetzt: als er in der Volksversammlung, die nach der Seeschlacht bei den Arginusen über die Heerführer Gericht hielt, sich weigerte, einen gesetzwidrigen Antrag zur Abstimmung zu bringen, als er einem rechtswidrigen Gebot der Dreißig den Gehorsam versagte, als er dem Drängen seiner Freunde, sich durch Bestechung und Flucht der Vollstreckung des Todesurteils zu entziehen widerstand. Und vollends, wie die Oligarchen, damit er die Verfassung nach seinen Wünschen gestalten könne, die Vaterstadt ihren Feinden auszuliefern, war Sokrates nicht nur zu sehr

Mann des Gesetzes, sondern auch viel zu sehr athenischer Patriot, zu sehr mit Leib und Seele Athener. So zeigt ihn uns Xenophon, dessen eigene Liebe zur Vaterstadt viel weniger Probe hielt, in seinem „Gastmahl" und in dem Gespräch mit dem jüngeren Perikles in den „Erinnerungen", stolz auf den alten Ruhm Athens, auf die Großtaten seiner früheren Bürger und Häupter, die sagenhaften wie die geschichtlichen, aber auch an seiner eigenen Mitbürger Hochsinn, Ehrbegierde, Anstelligkeit, an ihren trefflichen Leistungen auf den Kriegsschiffen und in den Festchören sich erfreuend,[1] sie in Schutz nehmend gegen die Meinung, daß sie unheilbarer Zuchtlosigkeit verfallen seien, die Schuld der schlechten Erfolge und der mangelnden Disziplin des Landheers mehr im Ungeschick der Führer als im übeln Geiste der Gehorchenden suchend, und dagegen der großen alten Führer, eines Themistokles und selbst eines Perikles, die ihn Plato im Gorgias so schnöde herabsetzen läßt, in vollen Ehren gedenkend. Und ebenso, an seiner Vaterstadt sich erfreuend und ihr ergeben, auch nachdem sie ihn zum Tode verdammt hat, hat ihn ja auch Plato selbst in seinem Kriton gezeichnet. Das Wort, das ihm Spätere beilegen, daß er Bürger des Weltalls („Kosmopolit") sei, hat Sokrates schwerlich je gesprochen.

Wenn sich dies alles nun so verhält, wenn Sokrates nicht oligarchisch gesinnt, wenn er revolutionärer Gewalttat gänzlich abgeneigt, wenn er seiner Vaterstadt ein treuer Bürger war, so erneut sich die Frage: wo lag der politische Beweggrund zu seiner Anklage? Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir darauf zu antworten versuchen, den Gang der Geschichte Athens in Sokrates' zweiunddreißig letzten Lebensjahren!

Auf dreißig Jahre hatten die Athener im Jahre 445 v. Chr.

---

[1] Die da im festlichen Reihn am schönsten den Himmlischen dienen,
Sind auch im Kriege voran.

So heißt es in einem der winzigen erhaltenen Bruchstücke aus den Gedichten, die der zum Tode verurteilte Sokrates auf Antrieb eines göttlichen Traumgesichts geschmiedet hatte.

Geburt mit den Festlandsstädten Frieden geschlossen, kaum vierzehn Jahre hatte der Friede Bestand gehabt. Aber die Frist hatte der festen Politik des Perikles genügt, das aus dem Bunde gegen den Perserkönig erwachsene athenische Reich zweckmäßig einzurichten, die abtrünnigen Städte Samos und Byzanz wieder zu unterwerfen, die Festungsbauten, die Athen mit der See verbanden, zu vervollständigen, durch Hafen- und Arsenalanlagen die alsbaldige Indienststellung einer übermächtigen Flotte für den Bedarfsfall zu sichern und nach Vollendung der Tempel und anderen Prachtbauten in der Stadt und auf der Burg in der Hinterzelle der „Athena Jungfrau" auf der Akropolis noch einen Kriegsschatz von dreitausend Zentnern gemünzten Silbers aufzustapeln. Mit Eifersucht hatten die Lakedämonier, mit wachsender Sorge um die eigene Freiheit die anderen unabhängigen Städte der Befestigung und Steigerung der athenischen Macht zugesehen. Da vereinte sie die Einmischung der Athener in einen Streit der Korinther mit ihrer Tochterstadt Korkyra zu dem Entschlusse, der Ausdehnung athenischer Meeresherrschaft auf die Gewässer im griechischen Westen Halt zu gebieten und sogar die Freigebung der unterjochten Städte im Ägäischen Meere von den Athenern zu erzwingen, das athenische Volk aber, im Vertrauen auf seines Perikles überlegenen Führergeist nicht erschüttert, nahm den Kampf an. Sicheren Erfolg hatte Perikles den Bürgern verheißen, wenn sie durch die Flotte die Untertanen im Gehorsam hielten, aber den in Attika einbrechenden feindlichen Heeresmassen sich nicht zur Schlacht stellten, vielmehr, aus den Dörfern in die Stadt geflüchtet, die Verwüstung ihrer Äcker, Gärten und Häuser draußen über sich ergehen ließen und durch Ausplünderung der feindlichen Küsten wettmachten. Der Verlauf des Krieges rechtfertigte die Voraussage. Die Pest freilich, welche, im zweiten Kriegsjahr über Athen hereinbrechend, ein reichliches Viertel der Bürgerschaft hinraffte, steigerte die Leiden der Landesverwüstung fast zum Unerträglichen, aber sie änderte dennoch nichts Wesentliches am Fort-

gange des Kriegs. Schlimmer war im dritten Kriegsjahr der Tod des Perikles selber. Solange er lebte, bestand in Athen der Form nach Volksherrschaft, aber der Tat nach Regierung des ersten Mannes, – um des Thukydides berühmtes Wort auch hier zu wiederholen. Aber des Perikles Regierungsgewalt hatte sich auf gar nichts anderes gegründet als auf seine persönliche Überlegenheit an Einsicht und Willensfestigkeit und auf den Glauben des Volkes und der übrigen Volksredner an diese Überlegenheit und das sich immer erneuende Gefühl davon. Ein solches Verhältnis wiederholte sich nicht, und das ward Athens Verderben. Das Triebwerk der reinen Volksherrschaft, die Perikles hatte gründen helfen, arbeitete gut, solange er es leitete. Nach seinem Tode vermochte es niemand mehr zu bemeistern. Die nach ihm die Stadt in ihrer Politik berieten und ihre Flotten und Heere führten, waren einander zu ähnlich an Kraft und Gaben, als daß sie sich immer wie Perikles rein vom Interesse der Stadt und nicht auch zuweilen von persönlichen Gründen, von dem Wunsche, es einander zuvorzutun und sich gegeneinander sicherzustellen, hätten leiten lassen. Dabei sprachen, rieten, handelten sie alle unter dem Drucke der Notwendigkeit, sich die Volksgunst zu erhalten, unter dem Gefühl der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung, deren Schwankungen nicht von ihnen beherrscht, sondern von den Volksanwälten in der Ekklesia, im Gerichtshof erregt und gesteigert wurden. Je weniger diese selber nach der eigentlichen Leitung der Geschäfte, insbesondere nach dem gefahrbringenden Heerführeramte zu streben pflegten, um so wilder ließen sie gegen die Heerführer, kritisierend, schmähend, verdächtigend, anklagend ihre Zungen toben. In der Kriegführung war kein fester Plan, in den Unternehmungen kein Zusammenhang. Dennoch wußten die Gegner keinen großen Vorteil zu gewinnen. Die Insel Lesbos, die sich gegen die Athener erhob, blieb unterstützt und verfiel nun grausamer Knechtung. Die Versuche, Korkyra dem atheniſchen Einfluß zu entreißen, schlugen fehl, im westlichen Meere, am Eingang des korinthischen Meer-

busens behauptete die athenische Flotte, von den Peloponnesiern mit Übermacht angegriffen, durch die Überlegenheit ihrer Taktik und Technik und durch die Kühnheit des Selbstvertrauens, das aus deren Bewußtsein entsprang, in glänzenden Gefechten den Sieg, ja die Athener zeigten ihre Flagge an den Küsten von Unteritalien und Sizilien, den ionischen Städten von „Großgriechenland" im Kampfe gegen Syrakus und die anderen dorischen Orte beizustehen. Da brachte ein halber Zufall im siebenten Kriegsjahre ihnen die Möglichkeit eines günstigen Friedensschlusses. Ihr kühnster Heerführer, Demosthenes, hatte auf der Fahrt nach Sizilien einen Aufenthalt an der messenischen Küste benutzt, das hochgelegene Pylos zu besetzen und zu befestigen, hatte es gegen die heftigsten feindlichen Angriffe behauptet; und als die Lakedämonier die dabeiliegende kleine Insel Sphakteria mit einer auserlesenen Besatzung versehen hatten, sah diese sich bald durch die athenischen Kriegsschiffe von der Verbindung mit dem Festland abgeschnitten und von allen Seiten eingeschlossen. Besorgt um ihre mit Tod oder Gefangenschaft bedrohten Krieger, bot die lakedämonische Regierung in Athen den Frieden auf Grund des Statusquo an. Perikles würde wohl zugegriffen und aus der Lage noch einen Vorteil herausgeschlagen haben, aber aufgereizt von dem heftigsten jener Volkssprecher, dem Gerber (oder Lederfabrikanten) Kleon, verlangte die Volksversammlung in schroffster Form Gebietsabtretungen, und die lakedämonischen Gesandten reisten ab. Aber nun drohte den Händen der Athener ihr Fang zu entschlüpfen. Sollten die lakonischen Männer auf Sphakteria ihnen ein Pfand zur Erfüllung ihrer Forderungen werden, so mußten sie sie lebendig haben. Aber das schien nun viel schwerer erreichbar als erst, die athenischen Heerführer fürchteten, die Blockade der Insel nicht bis in den nahenden Winter fortführen zu können. Der Angesehenste des Strategenkollegiums, der vornehme und reiche Nikias, als Heerführer vorsichtig und geschickt, als Politiker Freund des Friedens, stellte der Volksversammlung die Schwierigkeit der Lage vor

und übertrieb sie wohl, und als Kleon heftig widersprach, forderte er ihn auf, doch selbst die Führung vor Sphakteria zu übernehmen. Kleon lehnt natürlich ab. Gelächter. Zuruf in verschiedenem Sinn. Nikias, seinen Vorteil verfolgend, wiederholt sein Anerbieten. Da macht Kleon aus der Not Tugend, segelt mit einer Truppenverstärkung nach Pylos, und der Heftigkeit seines Impulses wie der Geschicklichkeit seines Gehilfen Demosthenes gelingt das kaum Gehoffte: binnen zwanzig Tagen trifft er, wie er verheißen hatte, mit dreihundert gefangenen lakedämonischen Hopliten wieder in Athen ein, und die höchste Ehre, ein Platz an der Staatstafel im Prytaneion, wird ihm zuerkannt. Seine Erhöhung war sein Verderben. Er gehörte nun nicht mehr zu den bloßen Volksanwälten, sondern zu den leitenden Männern, ja war von ihnen der erste geworden. Auch für einen Heerführer hielt ihn sein Anhang, die Masse, und hielt er sich selbst, oder mußte doch so tun, als hielte er sich dafür. Das war eine Rolle, die er nicht mit Glück durchführen konnte.

Den Athenern trug Kleons Kriegserfolg den Vorteil ein, die Früchte des attischen Bodens wieder ernten zu können: denn aus Sorge um die Gefangenen (bisher hatten beide Teile jeden Feind, der in ihre Hände fiel, getötet) wagten die Lakedämonier nicht mehr in Attika einzufallen. Nun gingen die Athener zum Angriff über. Sie nahmen die lakonische Insel Kythera und die megarische Hafenstadt Nisäa weg und versuchten dann durch plötzlichen Angriff mit dem ganzen Aufgebot ihrer bewaffneten Bürgerschaft das Nachbarland Böotien zu überrennen, das ihnen schon einmal, in Sokrates' Knabenzeit, zehn Jahre lang untertänig gewesen war. Aber das Unternehmen endete mit der schweren Niederlage bei Delion, in der sich nach Platos Versicherung, wie schon acht Jahre früher in einer Schlacht bei Potidäa, Sokrates durch Unerschrockenheit hervortat. Unterdessen war es dem jugendlichen spartanischen Heerführer Brasidas gelungen, ein kleines lakedämonisches Heer durch das neutrale Thessalien nach dem thrakischen Küstenlande

zu führen, den Athenern einige Untertanenstädte auf der Halbinsel Chalkidike zu entreißen und sogar die große und durch ihre Lage nahe der Mündung des Strymon (Struma) wichtige athenische Kolonie Amphipolis zur Ergebung zu bringen. Sie wiederzugewinnen, führte Kleon ein auserlesenes athenisches Heer (bei dem sich, wenn wir der in diesem Falle nicht ganz unverdächtigen Angabe Platos trauen dürften, auch wieder der damals schon siebenundvierzigjährige Sokrates befunden hätte) nach der thrakischen Küste. Vor Amphipolis verlor Kleon die Schlacht und sein Leben. Die Niederlage war den Athenern zum Heil; denn auch Brasidas fiel in der Schlacht, er, das Haupt der lakedämonischen Kriegspartei, wie Kleon der athenischen. Nun gelang es dem Bemühen des Nikias leicht, nach zehnjähriger Kriegsdauer im Frühjahr 421 einen Frieden, im wesentlichen auf Grund des Besitzstandes vor dem Kriege, zustande zu bringen.

Perikles hatte recht behalten. Der Versuch des Bundes der unabhängigen Städte, das athenische Reich zu zertrümmern, war völlig gescheitert, der Bund selber war gelockert: denn die nächst Sparta mächtigsten Glieder, Korinth und Böotien, hatten gegen den Frieden gestimmt, ja sie erkannten ihn nicht an. Ihr Verhältnis zu Athen war Waffenruhe auf zehntägige Kündigung oder ganz ohne Kündigungsfrist, zu Sparta aber schienen sie in ein feindliches Verhältnis treten zu wollen: denn sie schlossen mit seiner alten Nebenbuhlerin Argos ein Bündnis, dem auch noch andere peloponnesische Städte beitraten. Athens Stellung schien glänzender als jemals zuvor. Aber es hegte im Innern den Keim des Verderbens, und diesen Keim zur Entfaltung zu bringen, war der glänzendsten Persönlichkeit unter den Bürgern der Stadt vorbehalten, einem weiland Sokratesjünger, ja besonderen Liebling des Meisters, dem jetzt dreißigjährigen Alkibiades.

Alkibiades, Sohn des Kleinias und einer Mutter aus dem Alkmäonidenstamm, leitete sein väterliches Geschlecht von dem Zeussohne Äakos ab, dem als dem Gerechtesten der Menschen

die Götter nach seinem Tode das Amt eines Richters in der Unterwelt übertrugen. Dem Abkömmlinge haben es in Verachtung von Gesetz und Recht wenige Staatsmänner und Volksführer gleichgetan. Vornehm, reich, schön, munteren Sinnes, kühnen Herzens, geschmeidigen Geistes wie wenige, war er als Knabe wohl von den meisten Menschen, mit denen er in Berührung kam, verzogen, sein angeborenes starkes Selbstgefühl zu anmaßlich eitlem Übermut ausgebildet worden. Er erlaubte sich viel und schien und glaubte sich alles erlauben zu dürfen. Als Jüngling erscheint er bei Plato in seines späteren Schwagers Kallias Hause, der Sophistenherberge, die Gesellschaft der dort versammelten großen Lehrer suchend, aber gegen den größten, Protagoras, hitzig für Sokrates Partei nehmend. Als jungen Mann zeigt ihn uns der Dichterphilosoph zu nächtlicher Weile halb berauscht, mit einem Zecherschwarm in ein Freundeshaus eindringend. Immer ist er bei ihm geneigt, im geselligen Kreise das große Wort zu führen, die Herrschaft an sich zu reißen, aber gerade in dieser froh und siegessicher sich vordrängenden Art nur liebenswürdig, begeistert zugleich für das sittlich Schöne und für dessen häßlichen Propheten Sokrates. Daß er sich an diesen in der Tat eine Zeitlang so eng anschloß, kann man ihm schwerlich mit Xenophon bloß als Berechnung des Vorteils deuten, den er daraus dereinst als Redner zu ziehen gedachte, sondern darf immerhin daraus schließen, seine Natur sei nicht niedrig angelegt, sei für edle Eindrücke und Antriebe nicht unempfänglich gewesen. Aber dauernde gute Frucht hat seines Erziehers Kunst an ihm nicht gezeitigt. Nach Ehre, Ruhm und Macht, nach Lebensgenuß im weitesten Sinne dürstete er gewiß von Anfang mehr als nach Wahrheitsergründung. Und als er dann wirklich nach dem Frieden des Nikias dreißigjährig in die politische Rennbahn eintrat, war ihm von der sokratischen Kunst der Begriffsforschung und Begriffszerpflückung nur der Eindruck der Wertlosigkeit und Ungültigkeit der Sittenbegriffe seiner Umwelt geblieben, war ihm, wie dem großen Protagoras, der

Mensch das Maß aller Dinge, aber in dem Sinne, daß ihm seine persönlichen Ziele und Launen, seine Begier nach Genuß, Glanz und Macht allein maßgebend, sittliche Bedenken für sein Tun und Lassen nicht mehr vorhanden waren: die Verwegenheit seines Handelns steigerte sich bis zur Ruchlosigkeit, zur Zuchtlosigkeit die Freiheit seines Wandels.

Alkibiades strebte von Anfang seiner politischen Tätigkeit, seines Vormundes Perikles Nachfolger in der Regierung von Athen zu werden. Hatte er das Volk erst einmal gewöhnt, seinen Ratschlägen zu folgen, so würde er die Fortdauer solches Gehorsams nicht wie Perikles auf die Fortdauer des Zutrauens zu ihm zu gründen versucht haben, sondern, wie vordem zu Athen Peisistratos und in Syrakus wenig später Dionysios, auf Waffengewalt. Zu erwerben aber dachte er das öffentliche Zutrauen wieder nicht wie Perikles durch lange Bewährung seiner Einsicht und Redlichkeit, er wollte es erfliegen, und dazu mußten ihm Taten verhelfen, große, glänzende Taten! Fürstlich war schon jetzt sein Aufwand, seine Lebenshaltung, seine Bedürfnisse, fürstlich auch der Übermut, mit dem er den und jenen aus dem Volke, wie sichs traf, die Gewalt seiner Launen fühlen ließ, während er in der Ekklesia der gesamten Bürgerschaft wie ein Anwalt ihrer souveränen Macht gegenüberstand.

In den ersten Jahren nach dem Friedensschlusse riß des Alkibiades zwar nicht schulgerechte, aber doch zündende Redegewalt, unterstützt von unfeinen Ränken, das Volk zu dem kühnen Versuch hin, die augenblickliche Isolierung der Lakedämonier zur Begründung einer atheniſchen Klientel im Peloponnes zu nutzen. Der Anfang war verheißend: Alkibiades selbst zeigte im Peloponnes die atheniſchen Waffen. Aber eben dadurch führte er den Lakedämoniern die mächtigeren ihrer abtrünnigen Bundesgenossen, die Korinther und Böoter, wieder in die Arme, und ihr König Agis stellte im Jahre 418 durch den Sieg bei Mantinea ihre Autorität in der Halbinsel mit einem Schlage wieder her. An der Schlacht und Niederlage

hatte auch eine athenische Hoplitenabteilung Anteil gehabt, Laches, der tapferste der Heerführer Athens, war darin gefallen. Das bedeutete nach griechischem Völkerrecht noch nicht notwendig die Erneuerung des Krieges zwischen Athen und Sparta: denn die Athener hatten nur den Mantineern auf deren eigenem Gebiet gegen den spartanischen Angriff beigestanden. Aber die feindselige Gesinnung der alten Gegner hatte sich nun doch schon wieder blutig betätigt und konnte jeden Augenblick zu neuem Ausbruch des Krieges führen.

In dieser bedrohlichen Lage faßte das Volk der Athener auf Alkibiades' Betreiben den Beschluß, eine große Flotte und auf ihr ein auserlesenes Landheer nach Sizilien zu schicken – dem Worte nach zur Verteidigung der Stadt Egesta gegen die Syrakuser und deren Verbündete, aber es war ein öffentliches Geheimnis, daß das Unternehmen auf die Unterwerfung von ganz Sizilien unter die athenische Herrschaft ging, ja daß der Unterjochung der Insel die Bezwingung der reichsten Handelsstadt des Mittelmeers, Karthago, folgen müsse.

Den hohen Schwung seines Geistes hat Alkibiades durch dieses Unternehmen unleugbar glänzend erwiesen. Es war – nach dem gescheiterten Versuch der kimonischen Zeit, Ägypten und Cypern dem Perserkönig zu entreißen – die höchste Kraftentfaltung seiner Vaterstadt, der kühnste Aufflug griechischen Bürgergeistes, der Wendepunkt der griechischen Machtbestrebungen. Mit seinem ikarischen Ausgang begann die Weltgeltung des republikanischen Griechenlands langsam, aber unaufhaltsam zu sinken. Wäre das ungeheuere Wagnis gelungen, wäre Alkibiades als Bezwinger Siziliens und Karthagos heimgekehrt und hätte mit den Mitteln dieser reichen Lande nun auch Sparta, Korinth, Theben unter das athenische Joch gebeugt, der Gang der Weltgeschichte hätte wohl ein anderer werden, griechische Kriegskunst, Sprache und Bildung sich auch die westlichen Mittelmeerländer unterwerfen, Athen sich zur Hauptstadt des „Erdkreises" erheben können. Aber freilich die biedere athenische Bürgerschaft würde es nicht fertig gebracht

haben, von ihrer Pnyx aus durch die weisen Schlüsse ihrer vierzig jährlichen Ekklesien den Erdkreis zu lenken. Das politische Prinzip des Hellenentums würde durch Alkibiades schon achtzig Jahre früher die Umwandlung erfahren haben, die es nachher durch die makedonischen Könige erfuhr, – und die 360 Jahre später Athens glücklichere Nachfolgerin im Streben nach der Weltherrschaft durch Julius Cäsar erlitten hat. Der monarchische Gedanke lag schon zu Sokrates' Zeiten in der Luft in Griechenland. Spielten doch, liebäugelten doch mit ihm theoretisch mehrere seiner Schüler, und fanden es auch praktisch nicht unter ihrer Würde, sich mit auswärtigen, griechischen oder „barbarischen" Selbstherrschern anzufreunden! Ja auch Sokrates selbst ließ eine gesetzliche Monarchie, obwohl er davon kein Beispiel sah, doch als eine mögliche Reichsverfassung gelten.

So war für das demokratische Athen die Gefahr des sizilischen Abenteuers eine zweiseitige: sein Mißlingen, die Niederlage einer so großen Heeresmacht, bedeutete eine große Schwächung der Stadt und demnächst ihre erneute Bedrängnis durch die alten Feinde im Mutterland, ein Gelingen des Plans aber mußte die persönliche Macht des Urhebers und Führers Alkibiades ins Ungemessene steigern. Daß er von einem *solchen* Siege als *Gebieter* in seine Vaterstadt heimkehren werde, schien den schärfer Blickenden unter seinen Mitbürgern fast unvermeidlich. Aber das Volk hatte sich berauscht an der phantastischen Kühnheit des Wagestückes, die Gegenvorstellungen des Nikias, der mit Alkibiades den Befehl teilen sollte, führten nur dazu, daß man zu größerer Sicherheit die Zahl und Güte der auszusendenden Truppen und Schiffe noch vermehrte. In wenig Tagen sollte die Flotte in See gehen, da fand man eines Morgens die Hermesbilder, die in großer Zahl vor den Türen von Tempeln und Häusern standen, fast sämtlich von unbekannten Händen zerschlagen oder verstümmelt.

Die Aufregung, der Schrecken war ungeheuer. Nicht nur das üble Vorzeichen für das Unternehmen, nicht nur der Zorn der

Götter war zu fürchten. Es war klar genug: nicht mit einem übermütigen Streich von Nachtschwärmern hatte man es zu tun, sondern die Freveltat war das Werk vieler, zu einem ernsten Zwecke, zum Schaden des Athenervolks verbundener Menschen. Wer waren diese? Welches waren ihre Absichten? Niemand wußte es, und kein Mensch wird es je mit Sicherheit erfahren. So viel schien damals gewiß und scheint es noch heute: es waren Menschen ohne Götterfurcht und Götterglauben, es waren keine Freunde des Alkibiades, aber auch keine Freunde der Volksherrschaft. Das Wahrscheinlichste bleibt wohl, daß verwegene Menschen aus den vornehmen Kreisen, Mitglieder einer oder einiger der vielen „Hetärien", d. h. geheimen Verbindungen zu gegenseitiger politischer Beihilfe, die Tat verübten, um durch Erweckung der Angst vor dem bösen Vorzeichen die Absendung der Flotte zu hintertreiben, – nicht weil sie das Mißlingen des Unternehmens, sondern weil sie sein Gelingen fürchteten, welches erst dem Athenervolke die Erstreckung seiner Herrschaft über die Meere des Westens und dann ihm und dem attischen Adel die Unterwerfung unter die Herrschaft eines Zwingherrn eintragen konnte. War es so, so haben sie ihren nächsten Zweck verfehlt – denn die Armada fuhr dennoch nach Sizilien –, aber den entfernteren haben sie voll und übervoll erreicht, – denn ihre Tat zog zuerst den Sturz des Alkibiades nach sich, dann durch diesen den Untergang der Armada, und dadurch endlich den Sturz der atheniſchen Seeherrschaft und der atheniſchen Demokratie.

Gleich nach der Freveltat hatte das Volk allen Einwohnern Athens, Freien wie Sklaven, Bürgern und Schutzgenossen, die über die Urheber der Hermenverstümmelung oder irgendeinen anderen Religionsfrevel Anzeige machen könnten, zu sprechen geboten, Lohn verheißen, aber für falsche Angaben Todesstrafe angedroht. Es kamen alsbald der Anzeigen mehrere, nicht in bezug auf die Hermenverstümmelung, aber auf Profanierung und Verspottung der eleusiniſchen Mysterien, der nur den Eingeweihten bekannten Bräuche beim Geheimdienst der beiden

Erdgöttinnen, — und eine dieser Anzeigen richtete sich gegen Alkibiades, der mit anderen im trunkenen Zecherkreise diese heiligsten aller Religionsbräuche in Gegenwart von Sklaven und anderen ungeweihten Zuschauern nachgeäfft haben sollte. Vielleicht gründete sich diese Anzeige auf Wahrheit, jedenfalls klang sie sehr wahrscheinlich. Der Zecherlaune aufgeklärter vornehmer junger Männer war dergleichen zuzutrauen — sind doch unter der christlichen „Goldenen Jugend" der neueren Zeiten ähnliche Dinge oft vorgekommen — und Alkibiades war unter den Übermütigen der Übermütigste. Was geschehen war, konnte harmlos gemeint sein, aber wenn es ans Licht kam, es harmlos aufzunehmen, war unmöglich. Eine solche Herausforderung der göttlichen Rache über die ganze Stadt konnte nur der Tod der Frevler sühnen. Alkibiades verlangte in der Ekklesia sofortige gerichtliche Verhandlung der Anklage, seine Unschuld beteuernd, aber andere, dem Beschuldigten scheinbar ganz freundliche Stimmen widersprachen diesem Verlangen, vielleicht weil sie fürchteten, das Volksgericht, unter dem Eindruck der Hoffnungen, die man auf das sizilische Unternehmen setzte, und der Stimmung des die Abfahrt ungeduldig ersehnenden Heeres, könnte den Beschuldigten freisprechen, auch wenn der Angeber gute Zeugen bringe. Es wurde der Gegenantrag gestellt, die gerichtliche Verhandlung zu vertagen, bis Alkibiades aus Sizilien zurück sein werde, das Volk entschied in diesem Sinne, und die Flotte verließ den Peiräeus, um über Korkyra nach Italiens Südküste und diese entlang nach Sizilien zu gehen. Aber im Schiffslager vor Messina empfing Alkibiades bald Befehl aus Athen, zurückzukommen zu gerichtlicher Verantwortung gegen eine neue Anklage auf Mysterienfrevel, welche Kimons Sohn Thessalos gegen ihn erhoben hatte. Gehorsam trat er die Heimreise an in Begleitung des Schiffes, das ihm die Ladung überbracht hatte, aber von der italienischen Küste entwich er nach Sparta, und in Athen sprach der Volksgerichtshof gegen den Flüchtigen als Mysterienschänder die Todesstrafe aus. Er aber trat vor die lakedämonischen Behörden und bot

seine Dienste zum Kampfe gegen seine Vaterstadt an: durch ungerechte Verdammung habe sie selber ihn zu ihrem Feinde gemacht; nun werde er, von seinem Feindesrechte Gebrauch machend, im Bund mit ihren alten Feinden sie nach Kräften bekämpfen. Bald zeigte sichs, daß seine Worte die Kraft hatten, Taten zu zeugen. Auf sein Betreiben sandten die Korinther der Tochterstadt Syrakus Hilfstruppen, sandten die Lakedämonier ihr in Gylippos einen Anführer, der durch sein Ansehen als Spartaner und durch seine Tüchtigkeit der Gegenwehr erst Nachdruck verlieh. So war es Alkibiades, der, unterstützt freilich durch des übervorsichtigen Nikias Langsamkeit, das Scheitern des von ihm hervorgerufenen großen atheniſchen Unternehmens und den völligen Untergang nicht nur des von ihm geführten Heeres bewirkte, sondern auch eines zweiten, fast ebenso gewaltigen, das die Athener unter Demosthenes' Führung dem ersten nachgesendet hatten. Über zweihundert Trieren, an sechzigtausend Mann See- und Landtruppen, darunter gewiß mindestens viertausend atheniſche Bürger und der Kern ihrer trefflichen Seeleute, hatte der Heereszug nach Sizilien dem atheniſchen Volke gekostet, es war ein Verlust, den es niemals völlig überwunden hat. Die Hoffnung, einst das ganze Griechenland unter seiner Führung zu vereinigen, war ihm für immer entschwunden.

Aber Alkibiades ging seinen Landsleuten noch schärfer zu Leibe. Ein ganzes Jahr nach seiner Ankunft in Sparta hatte die Langsamkeit der Lakedämonier verstreichen lassen, ehe sein Andringen sie dazu vermochte, mit einem großen Heere nicht nur in das atheniſche Gebiet einzudringen, sondern auch durch die Befestigung und Besetzung des Fleckens Dekeleia von der Landschaft Attika dauernd Besitz zu ergreifen, Athen selbst in bleibenden Blockadezustand zu versetzen und dem atheniſchen Volke dadurch ungeheuere Wertverluste und Ausgaben und schwer zu ertragende Drangsal aller Art zu bereiten. Als ein halbes Jahr später die Nachricht von der Vernichtung des atheniſchen Heeres in Griechenland nach Sizilien kam und bald darauf Abgesandte

des Tissaphernes, des persischen Satrapen im südwestlichen Kleinasien, der lakedämonischen Regierung persische Geldunterstützung gegen Überlassung der asiatischen Griechenstädte an den Perserkönig anbot, war es wieder Alkibiades, dessen eifriges Anstacheln die Lakedämonier dazu brachte, auf des Satrapen Pläne einzugehen. Im Sommer 412 unternahmen sie die seit sechsundsechzig Jahren nicht gewagte Fahrt über das Ägäische Meer. Alkibiades selbst begleitete das lakedämonische Geschwader, und durch seine persönlichen Beziehungen zu den leitenden Männern in Chios und Milet bestimmte er diese und andere ionische Städte zum Abfall von Athen, dem sie zwei Menschenalter treue Verbündete gewesen waren. So ging durch des Alkibiades Rat und eifrige Mitwirkung nicht nur den Athenern, sondern der ganzen freien Griechenwelt die Frucht der Siege von Salamis, von Mykale, vom Eurymedon verloren. In dem Vertrage, den der lakedämonische Befehlshaber mit Tissaphernes schloß, sprach der erste Satz es aus, daß dem Könige alle Städte gehören sollten, die ihm „und seinen Vätern" je gehört hätten. Nur auf die Frist weniger Jahre haben später die Lakedämonier, was sie jetzt dem Barbarenkönig preisgaben, für Griechenland zurückgewonnen, dann überließen sie 387 v. Chr. im Frieden des Antalkidas die Griechen Kleinasiens endgültig dem Perserreich.

So plötzlich aber, wie Alkibiades aus dem gefährlichsten Feinde der Lakedämonier ihr Freund und eifriger Berater, ja für einige Jahre die beseelende Kraft, der treibende Genius ihrer Politik geworden war, ebenso plötzlich schlug dies Verhältnis wieder in sein Gegenteil um. Er hatte immer Feinde in Sparta gehabt, und unter diesen war der mächtigste der lakedämonische König Agis, der seit dem Sommer 413 in Dekeleia befehligte. Die Frau des Agis kam in den Ruf, daß sie sich unterdessen in Sparta mit Alkibiades in Liebeshändel eingelassen habe, ein Söhnchen, das sie gebar, sollte den athenischen Flüchtling, nicht den König von Sparta zum Vater haben. Ein neues Ephorenkollegium, das im Herbst 412 zur Regierung kam, war

durch Agis gegen den Athener eingenommen worden, und sandte dem lakonischen Befehlshaber in Jonien den Befehl, den Verdächtigen unter der Hand töten zu lassen, der aber bekam rechtzeitig Nachricht und flüchtete zum Satrapen Tissaphernes. Bald zeigte sichs, daß der geniale Athener sich auch hier im Handumdrehen, was wir „eine Position" nennen, zu schaffen, sich dem großmütigen Beschützer nützlich zu machen gewußt hatte. Er konnte ja dem Satrapen die wertvollsten Aufschlüsse darüber geben, wie es drüben aussah bei dem „hundsföttischen Jonierpack" – um das Wort der persischen Gesandten in den Acharnern des Aristophanes zu gebrauchen –, wie es bei den Athenern und wie bei den Lakedämoniern stand. Und nicht bloß wie es dort stand, er wußte auch, welche Politik dem Satrapen und dem Großkönig fromme und hielt nicht hinterm Berge mit seiner Weisheit: nicht Athen ganz niederzuwerfen, gebot ihr wahres Interesse, sondern den Kampf zwischen den beiden griechischen Städten in die Länge zu ziehen, beider Kräfte aufzureiben, damit keine von beiden die Herrschaft über Griechenland gewinne. Drum galt es für den Satrapen, nicht zu rasch, nicht zu liberal zu sein mit den Hilfsgeldern zur Besoldung der lakedämonischen Flottenmannschaft; das war ja auch besser für des Tissaphernes Kasse! Und wirklich, die persischen Zahlungen flossen spärlicher, stockten. Man sah, Alkibiades hatte sein atheniſches Herz wiederentdeckt.

Das Unglaubliche geschah. Bei den Männern im atheniſchen Schiffslager zu Samos, Flottenführern oder Trierarchen, trafen Botschaften ein, die Bereitwilligkeit des verlorenen Sohns zur Rückkehr in den Mutterschoß Athens anzuzeigen und noch Unglaublicheres anzukündigen: er könne und wolle den Satrapen und den König zur Abkehr von den Lakedämoniern und zum Bündnis mit Athen bestimmen, wenn nur eine Vorbedingung erst erfüllt sei, die Abschaffung der Volksregierung in Athen und ihre Ersetzung durch die Herrschaft der Gebildeten. Denn wie für ihn selbst, wenn er heimkehre, die Demokratie keine persönliche Sicherheit biete, so könne auch dem König nicht zu-

gemutet werden, mit einer regierenden Volksmenge einen Bund zu machen. Die Botschaft fand bei den Empfängern vielleicht nur halben Glauben, aber doch empfängliche Ohren. Mit der Aussicht auf ein persisches Bündnis, hofften die Führer der Flotte bei der bedrängten Lage und der Geldnot der Stadt das Volk zu locken, daß es in eine Verfassungsänderung willige, welche die meisten von ihnen auf das innigste ersehnten und mit der Heimberufung des Alkibiades nicht zu teuer zu erkaufen meinten. Eine oligarchische Verschwörung bildete sich rasch im Lager und die Verschworenen hielten mit ihren Absichten nicht zurück, nur die Beweggründe verhehlten sie, den Vorwand, den Alkibiades ihnen geliefert hatte, kräftig ausnutzend: die persische Geldhilfe war die einzige Rettung, und die war nicht zu haben, wenn die Volksregierung nicht preisgegeben wurde! Eine Abordnung der verbundenen Oligarchen ging aus dem Lager nach Athen, um das Volk in diesem Sinne zu bearbeiten, und erreichte wirklich, daß es Gesandte an Alkibiades schickte. Dieser, so beim Worte genommen und doch außerstande, persische Gelder für seine Vaterstadt flüssig zu machen, verschanzte sich hinter Forderungen, von denen er wußte, daß sie unannehmbar gefunden werden würden: die Stadt sollte dem Könige nicht nur ihre Untertanenstädte an der kleinasiatischen Küste überlassen, sondern ihm diese Küste auch mit Kriegsschiffen zu befahren erlauben. Damit hätte sie auf die vertragsmäßige Alleinherrschaft ihrer Kriegsflagge im Ägäischen Meere verzichtet. Die Verhandlung zerschlug sich darüber, aber die einmal begonnene oligarchische Agitation in Athen, zu der sich alle dortige Hetärien verbunden hatten, nahm nun erst recht fröhlichen Fortgang und erwies sich in der Wahl ihrer Mittel nicht ängstlich. Zuerst fiel der Volkssprecher Androkles, der auch an Alkibiades' Sturz einen Hauptanteil gehabt hatte, durch Meuchelmord, andere Wortführer der Demokratie erlitten gleiches Schicksal. Das Wort, das die Sprecher des revolutionären Bundes ausgegeben hatten, ward nun in jeder Rats-, in jeder Volksversammlung planmäßig und eindringlich wiederholt: Sold dürfe

an Bürger nur für Kriegsdienste gezahlt, Teil an der Regierung dürfe nur den fünftausend Leistungsfähigsten gewährt werden. Anfangs ward dagegen noch Widerspruch laut, aber er verstummte allmählich, weil jeder, der ihn gewagt hatte, sicherem Meuchelmord anheimfiel und keiner der Mörder je zu entdecken war. So bis zur Hilflosigkeit eingeschüchtert, willigte endlich in einer Versammlung vor dem Tore das Volk in die verlangte Verfassungsänderung, die durchzuführen ein Rat von vierhundert Männern eingesetzt ward und einstweilen die unumschränkte Regierung der Stadt übernahm. Mit Alkibiades waren die Oligarchen froh, fertig zu sein, der hätte ihre Zirkel nur stören können.

Aber die Oligarchen triumphierten zu früh. Das Heer in Samos versagte ihnen den Gehorsam und erhob sich in förmlicher Versammlung zu dem Versprechen und Schwur, der Demokratie treu zu bleiben und den Krieg mit eigener Kraft weiterzuführen. Es wählte sich dazu neue Heerführer und berief auf des Thrasybulos Rat in seine Mitte – Alkibiades! Er erschien alsbald und sprach zu dem versammelten Volk in Waffen, sein Mißgeschick bejammernd und dessen Urheber, seine Verleumder, verklagend, für die Zukunft aber einen Ausblick in heitere Fernen eröffnend: Tissaphernes habe ihm verheißen, wenn Alkibiades, von den Athenern aufgenommen, ihm für deren Treue bürge, so werde er ihnen für das Geld zur Besoldung ihrer Ruderknechte gut sein und wenn er sein eigenes Bette versilbern müßte. Ja die Perserflotte, die von Phönizien nach Jonien unterwegs war, werde Tissaphernes dann ganz gewiß nicht gegen die athenische, vielleicht aber sogar im Verein mit dieser gegen die lakedämonische Flotte verwenden. Berauscht von diesen Phantasiebildern und bestrickt von der Macht seiner Persönlichkeit, ernannte die Volksversammlung den Alkibiades zum Heerführer und übertrug ihm die oberste Leitung des Kriegs. Die Stadt folgte bald diesem Beispiel, denn ringsum bedrängt von dem Heer in Samos, dem König Agis in Dekeleia und den feindlichen Gesinnungen der Bürger in

der Stadt selber, wußten die Vierhundert in ihrer Mehrzahl sich zuletzt keinen anderen Rat als die Überlieferung der Stadt an den Landesfeind. Aber ehe die Anstalten dazu vollendet waren, erhob sich, von Theramenes geführt, eine gemäßigter oder patriotischer denkende Minderheit unter ihnen, bewirkte in Gemeinschaft mit den unzufriedenen Bürgern ihren Sturz und die Herstellung des Einverständnisses mit Thrasybulos und dem Heer, und setzte die alte Verfassung wieder in Kraft, nur mit Beschränkung der Teilnahme an Gericht, Rat und Regierung auf die Bürger, welche den Besitz einer Waffenrüstung nachweisen konnten, und mit Abschaffung der Tagegelder für die Teilnehmer. Alkibiades aber ward nun auch von der gesetzlichen Volksversammlung aus der Verbannung heimberufen und als oberster Heerführer anerkannt. So legte die schier hoffnungslos bedrängte Stadt ihre Rettung in die Hände des Mannes, der sie mit vollem Willen in diese Bedrängnis gestürzt, der die Vernichtung ihres Heeres in Sizilien, die Befestigung von Dekeleia, den Abfall der ionischen Städte, das Bündnis der Lakedämonier mit den Satrapen des Perserkönigs, endlich den Sturz der Volksherrschaft geplant und bewirkt hatte.

Der neu erkorene oberste Heerführer fuhr mit einem athenischen Geschwader nach Aspendos in Pamphylien, seinen Freund Tissaphernes zu besuchen, der dort die zur Bekämpfung der Athener herankommende phönizische Flotte musterte. Wirklich wurde Alkibiades dort gastlich empfangen, die phönizische Flotte aber wurde von dem Satrapen, „weil sie nicht die geforderte Schiffszahl habe", wieder heimgeschickt! Das war doch den Lakedämoniern zuviel. Der Winkelzüge des einen Satrapen müde, folgten sie dem Rufe des anderen, Pharnabazos, der das nordwestliche Viertel Kleinasiens regierte. Das Erscheinen ihrer Flotte in den hellespontischen Gewässern gab den athenischen Bundesstädten dort das Zeichen zum Abfall. Abydos, Kyzikos, Byzanz und das den Eingang des Bosporos auf der asiatischen Seite beherrschende Chalkedon traten auf die Seite

der Lakedämonier und des Pharnabazos. Aber bald traf auch Alkibiades mit der atheniſchen Flotte dort ein, und nun entfaltete er wirklich das Heerführergenie, welches bisher ſeine Landsleute mehr ihm zugetraut als erprobt hatten. In dreijährigen Kämpfen zur See und zu Lande an den Geſtaden des Hellesponts, der Propontis und des Bosporos gelang es ihm, die lakedämoniſche Flotte bis zur Vernichtung zu ſchlagen, die abgefallenen Städte in Thrakien und an den Meerengen und damit die Herrſchaft über den für die Athener ſo wichtigen Seeweg nach der Nordküſte des Schwarzen Meeres zurückzugewinnen und den Satrapen Pharnabazos zu einem Vertrag zu nötigen, in dem dieſer eine atheniſche Geſandtſchaft an den Hof nach Suſa zu geleiten und ſo lange Waffenruhe zu halten verſprach. Nun erſt wagte der heimberufene Verbannte ſeine Vaterſtadt wieder zu betreten. Denn ein Wagnis war es. Feinde hatte er zu Hauſe genug und übergenug, und gerade infolge ſeiner Siege war in Athen die alte Volksregierung wieder in volle Kraft getreten. Aber es gelang ihm nach Wunſch. Die Volksverſammlung hörte ſeine rechtfertigende Rede mit Beifall, kein Widerſpruch getraute ſich hervor. Und als im September 407 das Feſt der Göttinnen von Eleuſis wiederkehrte, da wußte er dieſe – wie man es nehmen wollte – wieder zu verſöhnen oder zu beweiſen, daß ſie ihm immer heilig geweſen ſeien. Das öffentliche Prunkſtück der Feier nämlich, der große Feſtzug aller Eingeweihten von der Stadt auf der Heiligen Straße nach dem vier Stunden entfernten eleuſiniſchen Heiligtum, hatte ſechs Jahre lang aus Beſorgnis vor den Lakedämoniern in Dekeleia in eine Prozeſſion zu Schiffe verwandelt werden müſſen; Alkibiades aber wußte den Landweg durch Beſetzung geeigneter Poſten zu ſichern, die Feinde wagten keine Störung, und der Friede der Göttinnen mit dem Liebling des Athenervolks war bewieſen oder wiederhergeſtellt. Aufs neue wurde Alkibiades mit großer Heeresmacht ausgeſandt, um als Oberbefehlshaber ſeinen Sieg zu vollenden, der Unterwerfung der helleſpontiſchen Provinz die Bezwingung

von Jonien und Karien folgen zu lassen. War ihm die gelungen, dann konnte, dann mußte er daran denken, sich in Athen den Herrscherthron aufzurichten. Er mußte es: denn der erste Umschlag der aura popularis würde seine Feinde ermutigt haben, den offenkundigen Bekämpfer der Vaterstadt vor Gericht zu ziehen. Er konnte es: denn gerade seine gefährdete Rechtslage als bloßen Bürgers der Stadt, die er so schwer verletzt hatte, würde sein Verlangen nach Gewährung schützender Vorrechte unterstützt haben, und von dem erfolgberauschten Volke würde ihm die begehrte Leibwache ebensowenig versagt worden sein, wie sie wenige Jahre nachher in Syrakus dem Dionysios versagt ward und einhundertundfünfzig Jahre vorher in Athen dem Volksmann Peisistratos versagt worden war. Seine Macht, die Masse zu bezaubern, hatte er mehr als einmal erprobt. Anderthalb Jahre noch nach seiner letzten Heeresfahrt und ihrem Mißerfolg ließ Aristophanes in seinen „Fröschen" den Komödiengott Bachos in der Unterwelt an den wackeren Äschylos die Frage stellen, welchen Rat in Sachen des Alkibiades er dem zwischen Haß und Liebe schwankenden Volke zu geben habe, und den weisen Dichter antworten:

Des Löwen Junges zieht nicht groß in eurer Stadt!
Ists einmal großgezogen, beugt euch seiner Art!

Aber für jetzt war die Vorbedingung der Tyrannis der Kriegserfolg in Asien, und dieser Erfolg blieb aus! Denn inzwischen hatten drüben die Dinge ein ganz anderes Gesicht bekommen. Die athenischen Gesandten an den persischen Hof waren in Phrygien dem zweiten Sohne des Königs, dem Prinzen Kyros, begegnet, und der hatte sie festgehalten. Er kam als Oberbefehlshaber über die kleinasiatischen Provinzen des Reichs, mit bedeutenden Geldmitteln und dem starken Willen, durch siegreiche Beendigung des Kriegs gegen die Athener dem Reiche den Besitz der griechischen Städte in Asien zu sichern. Kurz vorher aber hatte den Befehl über eine durch des Pharnabazos

Hilfe neuerbaute lakonische Flotte Lysandros übernommen, von dem das Wort erzählt wurde, wenn des Helden Blöße zu decken die Löwenhaut zu klein sei, so müsse er ein Fuchsfell darannähen. Die beiden Männer verstanden sich bald. Sie fanden es klug, den Krieg in die Länge zu ziehen: für seine Kosten war den Lakedämoniern der königliche Schatz gut; wie die Athener die ihrigen bestreiten wollten, mochten sie selbst sehen. Den Ruderknechten der lakedämonischen Flotte bewilligte Kyros eine Zulage, und alsbald begann auf der athenischen die Desertion zum Feinde einzureißen. Ein keineswegs unverschuldeter Unfall trat hinzu, dem Siegeslaufe des Alkibiades ein jähes Ende für immer zu machen. Bei einer vorübergehenden Entfernung von der Hauptflotte, die vor Ephesos lag, übertrug er den Befehl nicht, wie üblich und schicklich, einem der Trierarchen, sondern einem Berufsseemann geringeren Ranges, dem ihm von seinen wilden Jugendjahren her vertrauten Steuermann seines eigenen Schiffes. Den reizte der Machtkitzel, entgegen dem Verbote des Heerführers, ohne Vorsicht und Ordnung den Feind herauszufordern, und eine tüchtige Schlappe war sein Lohn. Als Alkibiades wiederkehrend, dem Gegner noch einmal die Schlacht anbot, ward sie nicht angenommen. Der Angriff auf Jonien stockte, das Heer begann gegen seinen gefeierten Führer zu murren, und wie in Athen selbst der Wind umgeschlagen war, zeigte sich bei der Wahl der zehn Heerführer für das bevorstehende neue Amtsjahr: Alkibiades ward übergangen, und das gleiche Schicksal hatten seine zwei hervorragendsten Freunde und Siegesgenossen, Thrasybulos und Theramenes. Alkibiades begriff seine Lage. Verharren auf seinem Posten und dann Fahrt nach Athen zum Rechenschaftsgericht wäre sicheres Verderben gewesen. Er legte den Befehl nieder und zog sich zurück in ein Kastell, das er sich nahe dem Hellespont an der thrakischen Küste vorsorglich gebaut hatte. Als nach anderthalb Jahren die Lakedämonier Herren des Meeres geworden waren, bot ihm die kleine Burg keine Sicherheit mehr. Er fuhr daher nach Asien hinüber und

nahm des Pharnabazos Gastfreundschaft in Anspruch. Als ihm die gewährt ward, rückte er mit der Bitte heraus, der Satrap möge ihm sicheres Geleite an den persischen Hof geben: denn er habe dem neuen Könige Artaxerxes Mitteilungen zu machen. Seinem Scharfblick war es nicht entgangen, daß Prinz Kyros ein Unternehmen gegen seinen königlichen Bruder vorbereitete, und dessen Aufdeckung sollte ihm, hoffte er, eine Stellung am Hofe zu Susa geben. Aber Pharnabazos versagte seine Hilfe, ja gedrängt von Kyros, wie von den Regierungen zu Sparta und zu Athen, räumte er den gefährlichen Gast durch Mord aus dem Wege. Doch kehren wir zurück zur Geschichte des Krieges!

Konon, des Alkibiades Nachfolger im Befehl, verlor mit seiner durch die Desertionen reduzierten Flotte eine Schlacht und ward von den Siegern in Mitylene eingeschlossen. Die Bürgerschaft strengte daher ihre letzten Kräfte an, ihm Entsatz zu bringen. Schiffe waren noch da, aber keine Bemannung. Zum Anwerben vieler Tausende von Ruderknechten fehlte schon die Zeit. Da mußte alles heran zum Schiffs- und Ruderdienst, was es in Athen von Männern gab, Bürger, Schutzgenossen, Sklaven, nur die unentbehrlichste Mannschaft blieb zum Schutze der Stadt zurück. Auch die verbündeten Inseln lieferten noch manche Leute. So gelang es, in 30 Tagen eine Flotte von 150 Trieren mit notdürftig eingeübter Mannschaft in See zu bringen. Bei den Arginuseninseln an der asiatischen Küste gegenüber Mitylene kämpften dann auf zweihundertundsiebzig Schiffen mehr als fünfzigtausend Menschen gegeneinander. Mit der gepriesenen athenischen Manövrierkunst war es diesmal nichts, Zahl und Tapferkeit mußten den Sieg erringen und errangen ihn. Nach langem Kampfe waren zwei Dritteile der lakedämonischen Flotte zugrunde gegangen, ihr Führer Kallikratidas war gefallen, Konon und seine Flotte waren befreit. Aber auch die Athener hatten fünfundzwanzig Trieren verloren samt der Bemannung, denn ein Sturm, der nach der Schlacht ausbrach, so meldeten die Heerführer nach Athen, hatte es unmöglich gemacht, den

Seeraum, wo geschlagen worden war, zu durchsuchen, die auf den Wellen treibenden Leute von den Trümmern der zerschmetterten Schiffe aufzusammeln. Der Siegesfreude in der Stadt gab diese Nachricht einen bitteren Beischmack. Denn die vier, fünf Tausende von Männern, die so kläglich in den Wellen umgekommen waren, waren ja nicht, wie sonst meist, geheuerte Ruderknechte aus fremden Ländern, sondern zu einem sehr großen Teil Bewohner von Athen, ja atheniſche Bürger. Und die zu retten hatten die Heerführer nichts getan? Die fliehenden Feindesschiffe waren doch nach Chios oder Phokäa entkommen, trotz dem Sturme, ja selbst die Flottenabteilung der Lakedämonier, die während der Schlacht den Konon in Mitylene eingeschlossen hielt, war glücklich nach Chios gelangt! Die acht Heerführer, welche die Schlacht befehligt hatten, wurden zur Verantwortung nach Athen entboten. Zwei zogen freiwillige Verbannung vor, sechs gehorchten dem Ruf, und nun hielt zu Athen das Volk jenes Gericht über sie, bei dem Sokrates die berühmte Probe standhafter Gerechtigkeit gab.

Indem die Heerführer in ihrem schriftlichen Bericht sich auf den Sturm bezogen, der jeden Versuch zur Rettung der Schiffbrüchigen unmöglich gemacht habe, schienen sie ihre Verantwortlichkeit für das Unterbleiben solcher Versuche anzuerkennen. Als nun zuerst der Rat der Fünfhundert sie persönlich vernahm, änderten sie die Taktik ihrer Verteidigung: sie lehnten die Verantwortlichkeit für jene Unterlassung ab und schoben sie dem Thrasybulos und Theramenes zu, die nicht als Heerführer, aber als Trierarchen an der Schlacht teilgenommen hatten. Diesen hätten sie Auftrag gegeben, mit einigen vierzig Schiffen den Seeraum zu jenem Zwecke abzusuchen, indes sie selbst mit der Hauptmacht nach Mitylene segeln wollten, gegen die lakoniſche Flotte, welche dort den Konon eingeschlossen hielt. Der Ausbruch des Sturmes habe dann dieses Unternehmen wie jenes verhindert. Würde dennoch das Unterbleiben des Rettungsversuches strafbar gefunden, so würden

dafür jedenfalls nicht sie, sondern jene Trierarchen haftbar zu machen sein. Dieses Verteidigungsverfahren machte ihre Lage schlimmer statt besser: denn nun gesellten sich Thrasybul und Theramenes zu ihren Gegnern. Insbesondere Theramenes, wohl erkennend, daß der Schmerz und Zorn des Volkes ein Opfer heische, tat sein möglichstes, die Verurteilung der Heerführer herbeizuführen. In einer ersten, vorbereitenden Volksversammlung sprachen Ankläger der Heerführer, suchte Theramenes ihre Verantwortlichkeit zu beweisen und verteidigten die Heerführer, jeder nur in kurzer Rede, deren Ablehnung. Zum Schlusse ward der Rat bevollmächtigt, die Form vorzuschlagen, in der eine spätere Volksversammlung richterlich entscheiden solle. Inzwischen hatte das Fest der Apaturien, zu dessen Feier die Geschlechts- und Familienverbände der Bürgerschaft zusammentraten, das Rachegefühl für den Tod der Umgekommenen noch höher zu steigern gedient. In der neuen Volksversammlung nun ward der Antrag des Rates vorgelegt. Danach sollten die Erörterungen in der ersten Versammlung als genügend zur Klärung der Sache angesehen und in der zweiten nun lediglich durch eine einzige, und zwar öffentliche Abstimmung über Schuld oder Unschuld der angeklagten acht Heerführer entschieden werden; falls aber das Volk sie für schuldig erkenne, ihre Strafe der Tod sein. Dieser Antrag enthielt vier grobe Rechtsverletzungen: die Bestimmung der Strafe vor Entscheidung über die Schuld, die öffentliche, folglich unfreie Abstimmung, die Zusammenfassung aller acht Angeklagten unter einen einzigen Urteilsspruch, da doch nicht alle gleich schuldig oder unschuldig zu sein brauchten, endlich die durch diese Zusammenfassung noch gesteigerte Verkürzung der gesetzlichen Verteidigungsfrist, – denn nach dem Gesetz konnte jeder Angeklagte zur Verhandlung seiner Sache einen vollen Tag und für seine Verteidigung ein Drittel dieses Tags verlangen.

Im Senate der Fünfhundert waren die zehn „Stämme" (Bezirke) der Bürgerschaft gleichmäßig, jeder durch fünfzig Rat-

männer, vertreten. Unter diesen Zehnteln des Rats wechselte nach Zehnteln des Jahres die Prytanie oder Vorstandschaft, und die jedesmal amtierenden Prytanen erlosten für jeden Tag ihrer Amtszeit aus ihrer Mitte einen Epistates oder Obmann, der dann vierundzwanzig Stunden lang die oberste Spitze der Stadt vorstellte. Nun saß in dem Jahre der Schlacht und des Prozesses Sokrates im Rate, und die Volksversammlung, welche entscheiden sollte, fiel in die Prytanie seines Stammes, für den Tag der Versammlung aber hatte das Los ihn selber zum Obmann erkoren. Als solcher hatte er der Versammlung zu präsidieren, ihr die Beratungsgegenstände vorzulegen, zu deren Erörterung das Wort zu erteilen, die gestellten Anträge zur Abstimmung zu bringen. Als nun jener Antrag des Rats in der Volksversammlung verlesen worden war, erhoben gegen seinen Urheber Kallixenos einige Bürger die Anklage auf Gesetzesbruch. Bis zur gerichtlichen Entscheidung dieser Anklage hätte die Verhandlung des Antrags und damit auch der Urteilsspruch über die acht Heerführer vertagt werden müssen. Aber alsbald erhob sich gegen die Ankündiger der Anklage der heftigste Lärm: das wäre doch arg, wenn einer das Volk hindern dürfte, zu tun was es wolle. Als ein Sprecher vorschlug, vielmehr die Ankündiger der Anklage gegen Kallixenos, wenn sie die Anklage nicht zurückzögen, in den Richterspruch über die Heerführer mit hineinzubeziehen, lohnte ihm tobender Beifall, und — die so Bedrohten wagten es nicht, die Anklage aufrechtzuerhalten! Aber nun erklärte der Vorsitzende, Sokrates, auch er halte den Antrag des Rats für ungesetzlich und werde nicht darüber verhandeln lassen. Da trat ihm Kallixenos mit derselben Drohung entgegen, mit welcher seine Freunde soeben seine Ankläger ihre Anklage fallen zu lassen gezwungen hatten, und die Masse rief auch ihm lärmenden Beifall zu. Sokrates blieb fest. Wie die Verführer der Masse mit seinem Widerstande fertig wurden, erzählt uns niemand. Wahrscheinlich riefen sie die Gesamtheit der Prytanen an, und die Prytanen, von denen wenigstens einige anfangs ihren Obmann

unterstützt hatten, ließen sich einschüchtern und nötigten diesen, den Vorsitz einem anderen aus ihrer Mitte abzutreten, – worauf dann dem Sturm in der Versammlung Heiterkeit folgte und das weitere Verhandeln seinen ruhigen verhängnisvollen Gang nahm. Über den Antrag des Rates ward debattiert und dann abgestimmt. Nachdem er mit einer anscheinend nicht sehr großen Mehrheit angenommen worden war, verfuhr man nach ihm. In öffentlicher Abstimmung wurden die acht Heerführer schuldig erkannt und die sechs anwesenden, darunter Perikles, der Sohn der Aspasia, Thrasyllos, Aristokrates, Diomedon, die alle zum Sturze der Vierhundert mitgewirkt hatten, tranken den Giftbecher.

Dies war der einzige Versuch, in die Politik des Tages, die Entschließungen der Volksgemeinde einzugreifen, den je Sokrates gemacht hat. Auch der ward ihm aufgedrungen durch den Zufall, der ihn an jenem Tage zum Obmann machte, und durch seine Grundsätze: denn sein erster Grundsatz war Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit ihm gleichbedeutend mit Gesetzlichkeit. Ob er das Gesetz richtig ausgelegt habe, ließ sich vielleicht zweifeln. Der Obmann, ließ sich einwenden, vertritt doch nur die Gesamtheit der Prytanen, die Prytanen sind nur Vertreter des Rats; was der Obmann tut, tut er im Namen des Rats, er kann also doch nicht eine Vorlage des Rats im Namen des Rats als ungesetzlich von der Verhandlung ausschließen, mag auch ihre Ungesetzlichkeit zum Himmel schreien. Daß *diese* Vorlage ungesetzlich *war*, hat das Volk später selbst anerkannt, und gegen ihren Urheber Kallixenos und vier Fürsprecher seines Antrags, als gegen „Leute, die das Volk getäuscht" hätten, Haft und ein Strafverfahren eintreten lassen. Sie entrannen der Haft, als aber nach dem Sturz der Dreißig Kallixenos heimzukehren wagte, sah er sich von aller Welt gehaßt und starb endlich den Hungertod. Dem Sokrates aber kam dieser Umschwung der Volksmeinung über jene traurige Begebenheit nicht weiter zustatten. Hatte das Volk erkannt, daß es von Kallixenos getäuscht worden war, so blieb ihm doch Sokrates

der Mann, der es „hatte hindern wollen, zu tun was ihm beliebte", den es ausgelacht hatte[1], als ihm das mißlungen war, und der ihm auch dann nicht sympathisch wurde, als es was ihm zu tun beliebt hatte zu bereuen begann.

Der Prozeß gegen die Arginusensieger ist schon im Altertum und mehr noch in der neueren Zeit oft unrichtig aufgefaßt und beurteilt worden. Man hat die Verurteilung der Heerführer als einen Ausbruch des religiösen Fanatismus angesehen, weil man sich einbildete, sie sei geschehen, weil die Heerführer es unterlassen hätten, die Leichen der Gefallenen und der Ertrunkenen zur Bestattung aufzufischen, da doch der Bericht in den „Griechischen Geschichten" des Zeitgenossen Xenophon, der in der Volksversammlung wahrscheinlich zugegen war, auf das deutlichste zeigt, daß es sich vorzüglich um die Rettung lebender Schiffbrüchiger von den schwimmenden Trümmern handelte. Und man hat ferner die Sache so angesehen, als habe vernünftigerweise an der Unschuld der angeklagten Heerführer nicht gezweifelt werden können, während wir doch über ihre Schuld oder Unschuld sicher zu urteilen außerstande sind. Ja es ist zweifelhaft, ob das athenische Volk, auch wenn es der Verteidigung der Angeklagten den vollsten Spielraum und das aufmerksamste Gehör geschenkt hätte, zu einem anderen Urteil, überhaupt aber, ob es zu einem eigenen sicheren Urteil darüber würde haben gelangen können: denn ob der Sturm so stark war, daß er jeden Rettungsversuch unvernünftig erscheinen ließ, das ließ sich doch eigentlich nur an Ort und Stelle, und auch da nur von erfahrenen Seeleuten beurteilen, und auch solche konnten darüber leicht verschiedener Meinung sein. Was uns abstößt, ist nicht allein die gesetzlos tumultuarische Behandlung der Sache, sondern auch schon dieses, daß man den Heerführern nicht, auch wenn man sie für schuldig hielt, doch ihre früheren Verdienste und zuletzt den rettenden Sieg, den sie erfochten hatten, so weit zugute kommen ließ, um sie vor der

[1] Siehe Plato, Gorgias.

äußersten Strafe einer immerhin zweifelhaften Schuld zu bewahren. Das Volk erschrak zu spät über die Barbarei seines Verfahrens, gutzumachen war sie nicht wieder. Sie hatte sein eigenes Vertrauen in seine Fähigkeit, gerecht und gut zu regieren und sich gegen seine äußeren und inneren Feinde zu behaupten, schwer erschüttert, hatte den Riß zwischen ihm und der Klasse, die ihm seine Heerführer lieferte, vertieft, die Unlust der Reichen, Gut und Leben in den Dienst der Volksherrschaft zu stellen, vermehrt, der feindlichen Gesinnung, die schon vor fünf Jahren den Sturz der Demokratie bewirkt hatte, neue Kraft und Verbreitung verliehen. Kaum ein Jahr nach dem Gericht über die Arginusensieger lieferte im Hellespont am Ziegenflusse Fahrlässigkeit und wohl auch Verräterei der Heerführer die letzte Flotte Athens wehrlos dem vernichtenden Angriffe des Lysandros aus, und ein halbes Jahr später mußte die Stadt, die einst Perikles den Stolz und die Leuchte von Griechenland hatte preisen dürfen, die noch vor zehn Jahren von der Bezwingung Siziliens, der Eroberung Karthagos geträumt hatte, den Nacken unter das harte Joch des Siegers beugen. Sie mußte ihre noch übrigen Kriegsschiffe ausliefern, mußte die Mauern, die sie dem Meere verbanden, niederreißen, die verbannten Volksfeinde heimberufen, und, selbst einst Gebieterin über Hunderte „gehorsamer" Städte, sich zu Gehorsam und Heeresfolge den Lakedämoniern verpflichten. Jene Städte aber, zu deren Befreiung siebenundzwanzig Jahre früher die Lakedämonier und ihre Verbündeten zu den Waffen gegriffen hatten, waren nun „befreit", das heißt, ihre asiatische Hälfte war dem Perserkönige, die europäische den Lakedämoniern bedingungslos untertan.

Dem überwältigten, verschüchterten Volke von Athen ward leicht eine Regierungsbehörde von dreißig Männern aufgezwungen, die den Auftrag erhielt, „die väterlichen Gesetze" als Verfassungsnorm für das künftige Leben der Stadt aufzuzeichnen, einstweilen aber tat, was ihr beliebte. Und ihr beliebte viel. Willkürlich legten sie sich selber und einer von ihnen

willkürlich ernannten Ratsversammlung das Recht über Leben und Tod der Bürger bei, mit dem ausgerüstet sie dann bald ein Regiment des Mordens und Raubens zu führen begannen, wie kaum jemals eine griechische Stadt eins gesehen hatte. Die Schmarotzer der Volksherrschaft, die dafür galten, aus der Sykophantie, den Anklagen und Anklagedrohungen gegen gewesene Heerführer oder reiche Privatleute ein Gewerbe zu machen, waren die ersten Opfer. Ausgesprochene Verfechter oder auch nur Anhänger der Demokratie, wenn sie einige Bedeutung, vorzüglich aber, wenn sie Vermögen hatten, folgten nach, soweit sie sich nicht rechtzeitig durch die Flucht in Sicherheit brachten. Auch reiche oder sonst angesehene Männer, die dem Parteileben ganz fern standen, teilten ihr Schicksal, nicht nur Bürger, sondern auch Schutzgenossen, die in der Stadt oder in der Hafenstadt Peiräeus ein Handelsgeschäft oder ein einträgliches Gewerbe trieben, um atheniſche Politik aber sich gar nicht kümmerten. Um die Bürgerschaft, die zu murren anfing, zu teilen, wurden dreitausend aus ihr willkürlich ausgewählt. Sie sollten fortan das atheniſche Volk vorstellen, die übrigen verloren Waffenrecht und Bürgerrecht. Schergendienste leistete den Dreißig die lakedämoniſche Besatzung auf der Burg, die sie sich erbeten hatten, um nicht nur durch deren Waffenhilfe, sondern vorzüglich durch den lakedämoniſchen Namen jede Neigung des Volks zum Widerstand zu ersticken. Aber auch Privatleute aus der Bürgerschaft wurden zur Dienstleistung bei den Verhaftungen befehligt, durch das Bewußtsein der Mitschuld sollten sie zur Anhängerschaft gepreßt werden. Aber in der Regierung selbst regte sich Widerstand: der wilden Tatkraft, mit der Kritias und Charikles die Herrschaft des Schreckens übten, dem Volke ihre Verbannung vergeltend, suchte Theramenes durch vernünftige Vorstellungen Einhalt zu tun, einen Hemmschuh anzulegen. „Wer herrschen will," entgegnete ihm Kritias, „muß die aus dem Wege schaffen, die ihm hinderlich sind. Unsere Regierung ist nichts anderes als Tyrannis, und nur durch Tyrannenpolitik können wir sie er-

halten." Theramenes war nicht zu überzeugen, daß eine Politik unverhüllter Gewalttätigkeit der Herrschaft der Schönundguten Dauer verbürge, und Theramenes hatte vor sieben Jahren als Mitglied der Vierhundert die Vierhundert durch sein Opponieren zu Falle gebracht. Ehe er den Dreißig das gleiche tat, sollte er selber fallen. Durch einen Gewaltstreich nötigte Kritias auch ihn, den Schirlingsbecher zu leeren. Und nun griffen Kritias und die Seinen noch kühner aus. Die Bürger, die nicht zu den Dreitausend gehörten, wurden aus der Stadt gewiesen, viele Gutsbesitzer aus ihren Gütern verjagt. Die Nachbarstädte Theben und Megara füllten sich mit verbannten Athenern, und von Theben aus drangen siebzig athenische Männer unter Thrasybulos' Führung gewaffnet über das Grenzgebirge und besetzten die Bergfeste Phyle. Die Dreißig sandten Truppen, die Feste zu belagern, aber ein starker nächtlicher Schneefall nötigte sie zum Rückzug. Thrasybul, durch zahlreichen Zuzug verstärkt, überfiel die Streitmacht der Dreißig, trieb sie in die Flucht und überrumpelte bald nachher den Peiräeus. Jetzt schwoll seine Heerschar mächtig an. In einem Straßengefecht am Aufgang zu der hochgelegenen Hafenfeste Munychia büßte Kritias Sieg und Leben ein. Nun wandten sich seine Genossen, schon untereinander entzweit, an ihre Beschützer in Sparta, und bald führte Lysandros ein Heer, sein Bruder eine Flotte gegen den Peiräeus heran. Da kam für Thrasybul und die Seinen Rettung aus Sparta selbst. Die Dreißig in Athen, wie die oligarchischen Regierungen in anderen unterworfenen Städten, waren zu sehr nicht nur den Lakedämoniern im allgemeinen, sondern dem Lysandros persönlich freund und ergeben gewesen, als daß sich nicht gegen dessen übergroße Macht in Lakedämon ein Widerstand hätte erheben sollen. König Pausanias gewann die Mehrheit der Ephoren dafür, daß sie ihn selbst mit einem Bundesheer nach Athen sandten, und dort, statt die Partei Thrasybuls zu vernichten, vermittelte er einen Vergleich zwischen den Parteien, der die verbannten Demokraten samt der De-

mokratie als Sieger in die Vaterstadt einziehen ließ, und der oligarchischen Partei nichts als Amnestie, den Dreißig selber aber nicht einmal Amnestie, sondern nur den Besitz des Grenzortes Eleusis gewährte.

Der Sturz der Oligarchie der Vierhundert vor acht Jahren war durch eine Bewegung aus ihrem eigenen Schoße erfolgt. Dieser Umstand und die Vorstellung, daß die damals gehoffte Heimkehr des Alkibiades und der Bund mit dem Perserkönig, den Alkibiades in Aussicht stellte, mit der reinen Volksregierung unverträglich sei, hatte bewirkt, daß die Demokratie damals zuerst nur mit Einschränkungen wiederhergestellt wurde, die sie für den König bündnisfähiger machen und der „Verfassung der Väter", jener mit aristokratischen Elementen gemischten Volksherrschaft der marathonischen Zeiten, anähneln sollten. Jetzt war von solchen der siegenden Masse verhaßten Einschränkungen und Beimischungen nicht die Rede. Zwar den hervorragendsten Führern des siegreichen Volks, einem Thrasybulos, Anytos, Archinos, würden sie, wenn sie sich hätten durchsetzen lassen, schwerlich mißfallen haben, aber sie erkannten die Unmöglichkeit. Das Schlagwort der „väterlichen Verfassung" hatte der Einsetzung der Dreißig zum Vorwand gedient. Durch die Erfahrung mit diesen hatte es für die Athener mit seiner beschönigenden auch die werbende Kraft verloren. Nur die Tagegelder für den Besuch der Volksversammlung und für das Richteramt, so hieß es anfangs, sollten aufhören; die Mittel dazu würden in dieser ersten Zeit wohl auch schwerlich zu beschaffen gewesen sein. Aber als nun bald der Handel und das Gewerbsleben wieder erwachten, Zölle und andere Abgaben wieder eingingen, fanden sich die Mittel, und bald war die alte Demokratie wieder in voller Geltung und Wirksamkeit.

Fürchterlich waren die Leiden gewesen, die das atheniſche Volk hatte erdulden müssen. Die Masse der Ärmeren war ihres Bürgerrechts beraubt und aus der Vaterstadt vertrieben gewesen, unter den Bessergestellten aber konnte kaum eine Familie

sein, der nicht die Mordlust der „Schönundguten" Angehörige, nahe Freunde entrissen hatte. Ein starkes Verlangen nach Vergeltung, nach Züchtigung der Verüber so beispielloser Freveltaten mußte in allen leben, die unter der Tyrannei der Dreißig gelitten hatten. Oft hat man daher die Mäßigung gepriesen, mit der das Volk der beschworenen Amnestie dem Versprechen, an den Anhängern und Werkzeugen der Dreißig keine Rache zu nehmen, treu geblieben sei. Das Lob ist gewiß nicht unverdient, obwohl an dieser Mäßigung auch die notwendige Rücksicht auf die lakedämonische Regierung ihren Anteil hatte. Der verdankte das Volk ja doch seine Wiedereinsetzung, wie die Anhänger der Dreißig die schützende Amnestie. Den von ihr vermittelten Vertrag zu brechen, wäre nicht ratsam gewesen: denn Athen war keine Seefestung mehr und hatte keine Flotte mehr. Aber je mehr sich dem Volke ein rächendes Vorgehen gegen den Anhang seiner gestürzten Peiniger verbot, um so mehr suchte das Gefühl der Rache für jene ungeheueren Taten, der Wunsch, wo nicht ihrer Vergeltung, so doch der Verdammung und Bestrafung der Sinnesart, die sich darin kundgetan hatte und sich bei der nächsten Gelegenheit wieder ebenso zur Geltung bringen konnte, nach einem Ausdruck, nach einer aufsehenerregenden, achtunggebietenden, abschreckenden Betätigung. Aus diesem Gefühl entsprang die Anklage gegen Sokrates.

Jene Sinnesart, konnte man sagen, setze sich aus zwei Stücken zusammen, aus Hochmut und Rechtsverachtung. Daß zu beiden für den Höherstehenden, Mächtigeren die Versuchung in der menschlichen Natur liege, und daß von jeher, von dieser Versuchung gelockt, die Stärkeren oft zu Unterdrückern geworden seien, war klar genug für jeden, der es sehen wollte. Aber jetzt hatte man tonangebende Männer sich auf solche Gesinnungen etwas zugute tun, sie zwar nicht in Volksversammlungen, aber in kleineren Kreisen oder in Schriften selbstbewußt und selbstgefällig bekennen, die Lehre vom Willen zur Macht, vom Rechte des Stärkeren als überlegene Weisheit vortragen,

ihre Ablehnung als Rückständigkeit verspotten sehen. Die Äußerungen der atheniſchen Geſandten im Geſpräch mit den Häuptern der Regierung zu Melos, wie Thukydides ſie gibt, die Rede des Kritias gegen Theramenes in Xenophons Griechiſcher Geſchichte, jene ältere Schrift über die Verfaſſung der Athener, die Reden, welche Plato im Gorgias dem Polos und Kallikles, in der Republik dem Sophiſten Thraſymachos in den Mund legt, ſind Beiſpiele dieſer Lebensanſicht, die ſich nicht ſo ſehr unterſcheidet von dem Mahnrufe unſeres ariſtokratiſchen Philoſophen Friedrich Nietzſche: „Werdet beſſer und böſer!“ Verbreitet, genährt, gezüchtet aber hatte dieſe Geſinnungen – ſo ſchien es nicht ganz ohne Grund den Anhängern der älteren Sitte – die zur Mode gewordene wiſſenſchaftliche Erziehung der vornehmen Jugend, die die Sitten- und Rechtsbegriffe erſchüttert und den Hochmut des adligen Bluts noch durch den wiſſenſchaftlichen Dünkel potenziert, die jungen Herren auf das unſtudierte Volk als auf eine minderwertige Menſchenart herabzuſehen gewöhnt hatte. Dieſes moderne Bildungs- oder Verbildungsweſen und ſeinen Träger, das Sophiſtentum, mußte man treffen, wenn man den revolutionären Geiſt der vornehmen Jugend eindämmen wollte, und man glaubte es zu treffen in der Perſon des Sokrates.

„Sokrates ging unter durch Sophiſten“ – hat Schiller als Jüngling geſungen, und dieſe Meinung war noch vor hundert Jahren verbreitet in der gelehrten Welt. Sonderbar genug! Denn gerade das Gegenteil iſt die Wahrheit: Sokrates wurde angeklagt von den Todfeinden der Sophiſten, weil ſie in ihm den Erz- und Oberſophiſten ſahen. Einen Sophiſten nannten ihn die Leute wohl insgemein, mochte er ſelber und mochten für ihn auch ſeine Jünger dieſe Bezeichnung noch ſo ſehr ablehnen. „Den Sophiſten Sokrates habt ihr einſt zum Tode verurteilt, weil er der Erzieher des Kritias geweſen war“, ſagte den Athenern noch ein halbes Jahrhundert nachher der Redner Äſchines. Daß Sokrates kein Geld nahm für ſeinen erziehenden Umgang, daß er im ſchlechten, dünnen Mäntelchen

einherstolzierte und nicht wie andere Männer der Wissenschaft im Purpurkleide, daß er keine Vorträge hielt, sondern durch seine Gesprächskunst aus den jungen Leuten die in ihnen schlummernde Erkenntnis herauslockte, das waren Besonderheiten, die ihn von den anderen Sophisten unterschieden, aber für die Meinung des Volks nicht aus der Professorenklasse hinaushoben. Er erschien aber damals ohne Zweifel als der weitaus bedeutendste Repräsentant dieser Klasse in Athen. Hatte sich doch der Ruf seiner Weisheit längst über den Bereich seiner Vaterstadt hinaus verbreitet und aus anderen griechischen Städten, aus Megara, Theben, Kyrene, bildungsdurstige Jünglinge und Männer nach Athen gezogen, hatte doch König Archelaos von Makedonien ihn – vergeblich – eingeladen, an seinen Hof zu kommen. Als ein besonders geeignetes Angriffsobjekt erschien er aber auch darum, weil er seit vierundzwanzig Jahren, seit den Wolken des Aristophanes, dem großen Haufen als Götterverächter und Jugendverführer galt. Daß er wenigstens jenes nicht war, konnte freilich wer sich drum kümmerte, leicht erfahren. Aber um so gewisser wars, daß er unter der Jugend gegen die wiederhergestellte Verfassung Athens, gegen die Volksregierung, Stimmung machte oder doch vor den Dreißig Stimmung gemacht hatte. Darum hatten ihn ja trotz seiner Armut die Dreißig in ihr Verzeichnis der Dreitausend, die im Besitz der bürgerlichen Rechte bleiben, das neue „Volk" bilden sollten, aufgenommen. Allerdings, er hatte ihr Vertrauen schlecht belohnt, hatte auch ihnen bei der Jugend Opposition gemacht, vielleicht sogar direktere Opposition als einst den leitenden Demagogen, hatte sich nicht zum Schergen von ihnen gebrauchen lassen, und eben jene Entrechtung der nicht unter die Dreitausend aufgenommenen Bürger scharf verurteilt, und die Dreißig hatten ihm darauf die Gespräche mit den jungen Leuten untersagt. Aber wenn er auch ihren Taten nicht zustimmte, von Haus aus hatte er doch zu ihrer Partei, zu den Tadlern der Volksregierung, gehört; mit ihrer Einsetzung, mit dem Auftrag, den sie erhielten, an die Stelle der Volks-

regierung eine Verfassung „nach der Väter Weise" zu setzen, kann er nur einverstanden gewesen sein. Und war nicht der ruchloseste Räuber und Mörder unter ihnen, Kritias, des Kallâschros Sohn, in seinen jungen Jahren des Sokrates Folger und Anhänger gewesen? Auch dessen Vetter und Gehilfe Charmides, Platos Onkel, einer der Zehn, denen die Dreißig die Obhut über den Peiräus anvertrauten, der dann in jenem Straßengefecht gegen die Befreier ebenso wie Kritias erschlagen ward, hatte zur Jüngerschaft des Sokrates gehört, ja Sokrates hatte ihn angetrieben, sich staatsmännischer Tätigkeit zuzuwenden. Daß noch ganz neuerdings, nach der Herstellung der Volksherrschaft, einer der vertrauteren Sokratesjünger, Xenophon, in das Heerlager des Perserprinzen gegangen war, der an dem Sturze des atheniſchen Reichs einen so entscheidenden Anteil genommen hatte, war sicher auch nicht unbemerkt geblieben. Der bevorzugteste aber und bekannteste aller Sokratesjünger, dessen Liebhaber, wie die Leute sagten, Sokrates gewesen war, hatte der nicht als Jüngling wie als Mann wahren Tyrannenübermut an den Tag gelegt? Hatte jemals ein Athener gegen seine Vaterstadt so gewütet, jemals einer ihr so tiefe Wunden geschlagen wie Alkibiades? Was konnte es diesen Erinnerungen gegenüber bedeuten, daß des Sokrates schwärmerischer Anhänger Chärephon, „die Fledermaus", die groteske Figur unter seinen Freunden, während der Herrschaft der Dreißig nicht in der Stadt, sondern wie Anytos und alle Volksführer in der Verbannung gelebt hatte? Mochte immerhin Sokrates selber ungesetzliche Taten gemieden, mochte er auch von seinen Schülern Gehorsam gegen die Gesetze gefordert haben, gewirkt hatte auf die Bekanntesten darunter nicht solches Ermahnen, sondern das spöttliche Verurteilen der Volksregierung, das sie aus seinem Munde vernahmen. Vornehme Jünglinge, die sich zur Leitung der Stadt vorbereiten wollten, suchten seinen Umgang, und seine jungen Leute zur Verwaltung ihres Hauses und des gemeinen Wesens geschickt zu machen, war sein ausgesprochenes Bestreben. Aber welche

Männer, die sich um das Volk und die Stadt verdient gemacht hätten, waren denn aus seinem Kreise hervorgegangen? Die einzigen Staatsmänner unter seinen weiland Jüngern, von denen wir wissen, waren eben jene drei, Alkibiades, Kritias, Charmides! Ging man dem Ursprung der schlimmsten Taten nach, die gegen die Stadt von Bürgern der Stadt verübt worden waren, so sah man sich auf diesen Kreis hingewiesen. Wäre dessen Haupt ein Sophist von auswärts gewesen, man hätte ihn ausweisen können, wie man zu seiner Zeit den greisen Anaxagoras, den greisen Protagoras religionsgefährlicher Lehren wegen ausgewiesen hatte. „Ein wahrer Landschaden sind diese Sophisten, und beinahe verrückt möchte man die Väter nennen, die ihre Söhne mit ihnen verkehren lassen, ja die Athener insgemein, daß sie sie nicht aus der Stadt jagen," — so ungefähr läßt Plato in seinem Gespräche „Meno" den angesehensten unter den nachherigen Anklägern des Sokrates, Anytos, sprechen. Da Sokrates atheniſcher Bürger war, so blieb, um ihn unschädlich zu machen, nur das Mittel der peinlichen Anklage übrig.

So erklärt sich die Anklage des Sokrates zur Genüge aus den Neigungen und Antrieben, welche in den Wiederherstellern eines durch eine blutige Revolution gestürzten Verfassungszustandes wirksam zu sein pflegen. Einen Akt kurzsichtiger Restaurationspolitik hat sie ein berühmter Gelehrter[1] treffend genannt. Aber es trat noch ein anderes, zugleich sachliches und persönliches Interesse dazu. Bei Aristophanes hat der junge Pheidippides in Sokrates' Schule gelernt, daß ein erwachsener Sohn seinen Eltern, wenns nottut, durch erziehende Schläge die Mühe, die sie sich einst ebenso um seine Erziehung gegeben haben, zu vergelten das Recht hat. Das gaben nun zwar die Ankläger des Sokrates ihm nicht schuld, aber doch dieses, daß er den Respekt der jungen Leute vor ihren Eltern und Verwandten untergraben und sie seine, des Wissenden, Autorität

[1] Eduard Zeller.

höher als die der Eltern zu stellen lehre. Daß seine Schüler dies wirklich manchmal taten und von Sokrates nicht darum gescholten wurden, läßt sich ebenso leicht glauben wie begreifen. Und wenn Plato den Sokrates vor Gericht selber wohlgefällig sagen läßt, die jungen Leute hätten ihren Spaß daran, zuzuhören, wie er einen Mann, der in irgendeinem Gebiete Autorität genieße, seines Nichtwissens überführe, und suchten es ihm dann selber nachzumachen, so werden wir es begreiflich finden, wenn das manchem Biedermann anstößig war und von Sokrates' Einwirkung auf sein jugendliches Gefolge eine schlechte Meinung gab. Auf Autorität, nicht auf Erweckung eigenen Nachdenkens, wollte die alte Sitte die Erziehung der Jugend zum Guten gründen, auf Autorität der Stadt über ihre Bürger, der Väter über ihre Söhne, der Alten über die Jungen. „Tugend lernen?" antwortet in Platos Menon auf des Sokrates Frage Anytos, „das können die jungen Leute von jedem tüchtigen Manne unter den älteren, und die haben ihre Tüchtigkeit zu ihrer Zeit von noch älteren gelernt." Anytos war, so scheint es, ein aufrichtiger Verehrer der guten alten Zeit, ein konservativer – wenn man will retrospektiver – Demokrat, er hegte wirklich die Gesinnungen, die Aristophanes, des Sokrates älterer Ankläger, zu hegen wenigstens vorgibt, aber mit einem kleinen Beisatz von Aristokratismus verbrämt, und durch einen großen Beisatz von witziger Kritik des Überlieferten eigentlich Lügen straft. Des Anytos Vater Anthemion hatte durch den Betrieb einer Gerberei Reichtum errungen und seinem Sohn eine liberale Erziehung nach dem älteren Zuschnitt gegeben, die ihn doch nicht zum Junker stempelte, nicht für die Weiterführung des Geschäfts verdarb. Zum Manne gereift, erwarb Anytos das Vertrauen der Bürgerschaft, bekleidete Heerführerämter und trat in die Reihen der führenden Männer. In Xenophons „Griechischen Geschichten" nennt Theramenes den Anytos, Thrasybulos und Alkibiades als Beispiele der Männer, welche die Dreißig nicht hätten in die Verbannung treiben, sondern für sich gewinnen sollen. Aus der Verbannung mit den Waffen

die Heimkehr erkämpfend, erscheint er als des Thrasybulos Genosse und nach dem Siege als einer der leitenden Staatsmänner. Gerade ihn aber hatte Sokrates persönlich erzürnt. Denn er hatte ihn laut getadelt, weil er, da er doch einer der ersten Männer Athens sei, gleichwohl seinem wohlbegabten Sohne nicht eine wissenschaftliche Erziehung geben lasse, sondern ihn in das knechtische Joch des Gerbergeschäfts spanne, und mag wohl gegen den Jüngling kein Hehl daraus gemacht haben, daß er ihn zu Besserem fähig halte. So hätte Anytos seine Anklagerede, wie es die atheniſchen Ankläger, befremdlich für unser Gefühl, aber um nicht als Sykophanten angesehen zu werden, gerne taten, mit der Erklärung eröffnen können, daß er als Ankläger auftrete nicht nur um des öffentlichen Wohles willen, sondern auch, weil er persönlich mit dem Angeklagten in gerechter Fehde stehe.

Soweit also, scheint es, war auf seiten der Ankläger, wenn wir uns auf den Standpunkt ihrer beschränkten Einsicht stellen, alles in Ordnung, man konnte sagen, sie meinen es ehrlich mit ihrer Anklage. Aber einer schweren Lüge müssen wir sie doch schuldig erkennen: sie konnten und mußten wissen, daß ihr Schlachtopfer ein frommer Mann und ganz und gar kein Feind und Verächter der Götterverehrung seiner Vaterstadt war, wie sie behaupteten. Warum taten sie das? Die Antwort ist nicht schwer zu finden. Das atheniſche Strafrecht kannte wie unseres nur eine Anzahl ganz bestimmter Anklagen, und darunter war weder die Verführung der Jugend, noch die Verbreitung revolutionärer Denkart, noch Verachtung der Volksherrschaft, wohl aber die „Asebie", d. h. der Frevel gegen die Verehrung der Götter. Zu dieser Anklageform griffen Meletos und seine Genossen, weil sie ihnen bequem und weil eine andere schwer zu finden war. Nicht allein daß bei Aristophanes Sokrates die Verehrung des Zeus und der anderen Olympier außer Kurs gesetzt hat und vielmehr zu der Luft, dem Äther und den Wolken betet und beim Weltenhauch und dem Chaos flucht, gab ihnen den Anlaß dazu, sondern die Götterleugnung und Religions-

verachtung war überhaupt ein wesentlicher Zug in dem Bilde oligarchisch revolutionärer Denkart, welches der Vorstellung des gemeinen Mannes vorschwebte. Ein athenischer Volksgerichtshof war darum leicht zu glauben geneigt, daß ein Verächter der Demokratie auch ein Verächter der Volksgötter sein müsse, und dann natürlich auch, daß seine Verurteilung fromme Pflicht sei. Um aber auch gerade für Sokrates der Beschuldigung, daß er die Stadtgötter nicht verehre, einen Schein zu geben, ließ sich verdrehend benutzen, was von seiner „dämonischen Stimme" unter die Leute gekommen war, und die Ankläger verdrehten es und benutzten es, und legten damit eine wenig rühmliche Probe der Kunst ab, die zu lehren einst Aristophanes den Sokrates beschuldigt hatte, der Kunst, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, der ungerechten den Schein der Gerechtigkeit zu verleihen.

So hatten denn Anytos und die Seinen Vorwand, Beschönigung und Form gefunden zu ihrem Einbruch in das Gebiet, das sonst den Freunden der athenischen Demokratie für deren höchstes Heiligtum galt, in das Recht der freien Rede und des freien Gedankens. Aber Anytos hielt es für klug, mit seiner eigenen Person in der Nachhut zu bleiben und als eigentlichen Ankläger einen jungen Freund vorzuschieben, den Melêtos, von dem wir nur hören, daß er dichtete, eine Habichtsnase hatte und langes Haar trug. Meletos also reichte beim zweiten der neun Archonten, dem sogenannten Archon König, in dessen Amtsbereich die Religionssachen gehörten, diese Anklage ein und beschwor sie, während Anytos und der Redner Lykon sie unterstützten: „Sokrates vergeht sich gegen das Recht, indem er die Götter, welche die Stadt verehrt, nicht verehrt, und dafür andere, neue dämonische Mächte einführt. Er vergeht sich gegen das Recht auch dadurch, daß er die jungen Leute verdirbt. Strafantrag Tod." Vor einem Gerichtshof von fünfhundert geschworenen Richtern begründeten dann die drei Ankläger die Klage. Die erste und vermutlich längste Anklagerede hielt natürlich Meletos, die beiden anderen werden sich kürzer

gefaßt haben. Der erste Abschnitt in Xenophons Erinnerungen gibt wohl das Wesentlichste der Begründung wieder, welche die Ankläger ihrer Klage zu verleihen versucht hatten. Dann verteidigte sich Sokrates.

Wie verteidigte er sich? Höchst wahrhaft, höchst freimütig, höchst gerecht, antwortet Xenophon. Er weiß das nur vom Hörensagen, denn er stand damals in Asien mit den Lakedämoniern gegen den Satrapen Pharnabazos im Felde. Auch der Inhalt seiner Antwort, die ja nur ein Urteil ist, kann unserer Wißbegier nicht genügen. Aber haben wir denn nicht des Sokrates Verteidigungsrede selbst in Händen, aufgezeichnet von seinem getreuen Plato, der sie ja mit angehört hat? Ja wenn wir nur wüßten, ob diese Rede wirklich aus des Sokrates Munde oder eben nur aus Platos Feder kommt! Allerdings, sie gibt dem Leser ein starkes Gefühl von Wirklichkeit. Indessen das pflegt auch eine gute Dichtung zu tun, in Plato aber lebte ja echter Dichtergeist, und dieser Geist durchweht ja auch viele der Gespräche, in denen er Sokrates redend einführt, redend und in der Rede platonische, nicht sokratische Gedanken entwickelnd! Dennoch, es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß Plato gerade in dieser, gewiß bald nach Sokrates' Tode herausgegebenen Schrift, die den soeben gerichtlich Hingemordeten zu rechtfertigen und zu verherrlichen bestimmt war, seine dichterische Erfindungskraft frei sollte haben walten lassen, dem so hoch verehrten Meister ganz fremdartige, von dem was dieser vor so kurzer Zeit vor so vielen Hunderten aufmerksamer Zuhörer wirklich gesagt hatte, wesentlich verschiedene Reden in den Mund gelegt haben sollte. Eine stenographische Niederschrift der Rede lag ihm ja freilich ebensowenig vor wie ein Konzept. Wenn wir nun seine Persönlichkeit auf der einen Seite und auf der anderen die Lage, in der er sich nach des Sokrates Verurteilung befand, in Betracht ziehen, so möchten wir meinen, er werde es als seine Aufgabe angesehen haben, das Wichtigste dessen, was ihm von seines Meisters Verteidigungsrede in der Erinnerung lebte, in freier Wiedergabe zu

einem wirkungsvollen Schriftstück für die griechische Lesewelt zuzurunden. Wenn er so dachte und verfuhr, so können von Sokrates' Worten, soweit sie nicht schon ganz von selber in Platos Erinnerung eine etwas veränderte Gestalt gewonnen hatten, manche noch eine absichtliche Ergänzung, Ausführung, Verschönung, andere Gruppierung erfahren haben, manche aber auch, als für den literarischen Zweck unbrauchbar, bei der Abrundungsarbeit zu Boden gefallen sein. Und daß es bei Entstehung unserer Schrift wirklich so zugegangen sei, wird durch deren nähere Betrachtung nur bestätigt. Auf alle Fälle ist die Vorstellung falsch, daß wir in ihr wirklich des Sokrates Verteidigungsrede vor uns hätten, daß Sokrates alles, was darin steht, so und nicht anders, und daß er nichts anderes, als was darin steht, vor Gericht gesagt hätte. Die Rede, die wir besitzen, ist ein Kunstwerk, des Sokrates Rede war eine Improvisation: es wird uns ja versichert, daß er, von seiner dämonischen Stimme gewarnt, jede Vorbereitung darauf unterließ, und vor Gericht sprach, was ihm der Augenblick eingab. Und nun vergegenwärtige man sich die Eindrücke, die ihn vor Gericht bestürmten! Angeklagt der Götterverachtung und Jugendverführung, war er, nur gerüstet mit dem Bewußtsein, in Wahrheit lebenslang die Götter geehrt und die Jugend zu allem Guten angetrieben zu haben, in den Gerichtshof eingetreten, voll Erwartung doch ohne Zweifel, wie die Ankläger ihre lügenhafte Anklage zu beweisen suchen würden. Nun hörte er sie reden, alle drei, einen nach dem anderen sich in Beweisführungen erschöpfen, darlegen unter anderem, daß er die jungen Leute durch seinen Tadel der demokratischen Einrichtungen zu Verächtern der gesetzlich bestehenden Verfassung erzogen, zu Revolutionären, zu gewalttätigen Menschen gemacht habe, daß er den Samen gesät habe, aus dem die ganze Saat der tyrannischen, revolutionären, oligarchischen Taten der letzten zwölf Jahre entsprossen sei, daß die zwei furchtbarsten, ruchlosesten und gottlosesten Volks- und Landesfeinde, Alkibiades und Kritias, beide von ihm ausgebildet worden, daß er für ihre Taten

mitverantwortlich sei. Nun wird er doch den Mund aufgetan und dieser Lügen und falschen Schlußfolgerungen Nichtigkeit nachgewiesen haben? Wird doch jeder Mensch, dem in heftiger Rede mit Unrecht schändliche Dinge schuldgegeben, der vor tausend Zuhörern als todeswürdiger Verbrecher dargestellt worden ist, den heftigen Drang empfinden, das Lügengewebe zu zerreißen. Und nun vollends Sokrates, dessen göttlicher Beruf es ja war, den Scheinwissern die Maske abzureißen, sie den Leuten in ihrer Blöße zu zeigen. Aber was tut Sokrates in der platonischen „Verteidigung"? Er fängt freilich damit an, daß die Ankläger nichts als Lügen vorgebracht, sozusagen kein wahres Wort gesprochen hätten, und erklärt, die unverschämteste ihrer Lügen, nämlich daß er ein großer Redekünstler sei, werde er sogleich durch die Tat widerlegen. Soweit ist dieser platonische Sokrates in seiner Rolle. Aber nun, wo wir denken, daß er die übrigen Lügen seiner Ankläger mit Worten widerlegen werde, fällt er aus der Rolle, dies Herausfallen geschickt verhüllend durch die Wendung, er habe sich gegen zwei Anklagen zu verteidigen, die ältere des seit lange gegen ihn bestehenden Vorurteils, und die jetzige des Meletos, worauf er zuerst das alte Vorurteil widerlegt, später aber, sich zur Anklage des Meletos wendend, bloß noch die Anklageschrift zerpflückt, aus den Anklagereden nur ein einziges Wort des Anytos anführt, und auch dieses nicht, um es zu widerlegen, sondern um eine Willenserklärung daran zu knüpfen. Die Lügen in den Reden der Ankläger unternimmt er so wenig zu entlarven, daß er uns gar nicht einmal sagt, worin sie bestanden haben. Den Alkibiades, den Kritias, für deren schlimme Taten ihn als ihren Erzieher, wie uns Xenophon verrät, der Ankläger verantwortlich gemacht hatte, nennt er gar nicht. Nur in veränderter Gestalt scheint sich aus des wirklichen Sokrates Antwort auf diese Beschuldigung ein Satz in Platos Apologie erhalten zu haben, seine Berufung auf seinen Ungehorsam gegen den Befehl der Dreißig, den Leon aus Salamis zur Hinrichtung nach Athen zu holen. Das rednerische Kunststück, mittels dessen

in der Apologie Sokrates jene seine Auflehnung gegen ein Machtgebot der oligarchischen Gewaltherrschaft zum Beweise dafür verwendet, daß er ein viel zu gerechter Mann gewesen sei, um in der Demokratie als Staatsmann und Sprecher tätig sein zu können, ist wohl sicher auf Platos, nicht auf Sokrates' Rechnung zu schreiben. Indem aber Plato des Sokrates Antworten auf die Reden der Ankläger so gut wie gänzlich beiseite ließ, wich er nicht bloß der Notwendigkeit aus, der schlimmen Taten seiner nahen Verwandten Kritias und Charmides zu gedenken, sondern er tat überhaupt nur, was dem Zwecke seiner Schrift entsprach. Die lesende Griechenwelt kannte ja die Anklagereden nicht. Wozu sie ihnen erst mitteilen? Den Zweck, seinen Helden zu verherrlichen, erreichte Plato um so besser, je weniger seine „Verteidigung" von bloßer Verteidigung enthielt. Der wirkliche Sokrates hatte sich gewiß auch nicht auf diese beschränkt, war von der Defensive zur Offensive übergegangen, hatte den Richtern, auf jenen delphischen Spruch sich berufend, von seiner göttlichen Sendung gesprochen, deren Pflicht er an ihnen erfüllt habe, und wenn sie ihn freisprächen, weiter erfüllen würde, hatte ihnen erklärt, warum er sich immer enthalten habe, über die Angelegenheiten der Stadt zum versammelten Volke zu sprechen, und warum er sich heute enthalte, sie um Lossprechung anzuflehen oder durch seine Kinder anflehen zu lassen, – wobei denn mit zur Sprache gekommen war, daß eine regierende Volksmenge notwendig oft der Leidenschaft und damit der Versuchung zu ungerechten Schlüssen unterliege, und daß die Volksgerichte, wenn sie sich durch das Bitten der Angeklagten um Freisprechung rühren ließen, und ihrerseits solches Gebettel als eine ihnen zukommende Huldigung verlangten, das Recht verschenkend ihres Eides vergäßen. Diesen Teil der wirklichen Verteidigungsrede also konnte Plato aufnehmen und hat ihn aufgenommen und durch seine Kunst der Darstellung zur wirksamsten Geltung gebracht. Er für sein Teil erreichte damit den Zweck, seinen Sokrates als eine Heldengestalt vor das Auge der Mitwelt und der Nachwelt zu stellen,

Sokrates aber hatte seiner Lossprechung durch jene Ausführungen eher entgegengewirkt. Denn sie enthielten ein Verdammungsurteil über die atheniſche Demokratie, und bestätigten also, was die Ankläger über seine Stellung zu dieser gesagt hatten, und zugleich schien sich darin eine beispielloſe Überhebung des Angeklagten über die gemeine Menschlichkeit in die Sphäre halbgöttlichen Prophetentums auszusprechen. Das mußte die Richter erbittern. Man hat wohl geglaubt, eben das hätte Sokrates gewollt: er hätte sterben wollen, den Zeugentod, und hätte sein Auftreten vor Gericht mit Absicht auf dieses Ende gerichtet und zugeschnitten. Denn er hätte erwogen, daß er sich so in dem Alter, in dem sein Leben zu beschließen dem Menschen am zuträglichsten sei, weil ihm weiterhin nur Abnahme der Kraft und Lebensfreude bevorstünde, – daß er sich in diesem Alter den leichtesten und ruhmvollsten Tod sichere. Aber diese Auffassung ist abzuweisen. Sich auf so berechnende Art einen Lebensvorteil, einen guten Abgang wie ein Schauspieler, einen erhöhten Ruhm zu ergattern, lag der schlichten, frommen, natürlich tüchtigen Art des Sokrates ganz fern. Wenn er den Richtern aufrecht, stolz, fast herausfordernd entgegentrat, so tat er das, weil er glaubte, daß Wahrheit, Recht und Ehre es von ihm forderten, möchten die Folgen sein, welche sie wollten. Daß das Ergebnis ein Todesurteil sein könne, wußte er ja, und tröstete sich darüber allerdings mit der Betrachtung, es sei dies Ende vielleicht das Beste für ihn und eine freundliche Fügung der Götter.

Daß nach Sokrates' eigener Rede auch noch Fürsprecher aus der Zahl seiner Freunde für ihn auftraten, läßt sich annehmen; doch ist darüber nichts Sicheres bekannt. Eine Erzählung aus später Zeit berichtet, Plato sei als Fürsprecher aufgetreten und habe seine Rede mit den Worten angefangen: „Als Jüngster von allen, die hier aufgetreten sind –", worauf vielstimmiges Geschrei aus den Reihen der Richter: „abgetreten sind! abgetreten sind!" ihn zum Verstummen genötigt habe. Immerhin war die Mehrheit, die ihn schuldig sprach, klein, aber nun

begann das Schätzungsverfahren mit neuer Rede und Gegenrede. Und hier war es denn nun entschieden Sokrates selber, der durch sein Auftreten den Gerichtshof so gegen sich aufbrachte, daß sich für den Antrag der Ankläger auf Todesstrafe eine viel größere Mehrheit aussprach als vorher für die Bejahung der Schuldfrage, – ein beschämender Beweis, nebenbei gesagt, für den geringen Wert atheniſcher Schwurgerichtsurteile. Es läßt sich kaum zweifeln, daß sich Sokrates in dem Schätzungsverfahren im wesentlichen so ausgesprochen hat, wie Plato ihn sprechen läßt. Besonders das berühmte Wort, was er in Wahrheit für sein Lebenswerk *verdient* habe, sei ein Ehrenplatz auf Lebenszeit an der Staatstafel im Stadthause, sieht ganz und gar nicht wie platoniſche Erfindung aus.

Auch das kann kaum bezweifelt werden, daß ihm in der langen Zwiſchenzeit zwiſchen seiner Verurteilung und seinem Tode die Möglichkeit geboten war, dem Gefängnis zu entfliehen und sein Leben in einer der Nachbarstädte weiterzuführen, und daß er dem Drängen seiner Freunde dazu widerstand, weil er sich nicht mit einer ungesetzlichen Tat beflecken wollte. Platos wundervolle Erzählung endlich von den letzten in ernſt heiterem Gespräch mit den Freunden verlebten Stunden seines Meisters dürfen wir wohl ebenfalls als einen in den menſchlichen und perſönlichen Zügen wesentlich treuen Bericht ansehen, so gewiß auch die eingelegten Erörterungen über das Leben der Seele nach dem Tode nicht sokratiſche, sondern pythagoreiſch-platoniſche Lehren enthalten.

Der Phädon Platos läßt uns auch die Familienverhältniſſe des Sokrates mit einem flüchtigen Blick streifen. Denn es erscheint in ihm, ganz im Hintergrunde des Bildes, seine Frau, der ihre zänkiſche Art einen verbreiteteren Ruhm erworben hat als ihrem Gatten seine Weisheit. Denn wer von Sokrates gehört hat, weiß auch von Xanthippe zu sagen, aber es gibt gewiß der Menſchen nicht wenige, die von Xanthippe wiſſen, aber nicht von Sokrates. Plato im Phädon zeigt sie uns nicht als zankendes, sondern als liebendes Weib. Um den nahen

Tod des Gatten laut jammernd und nach Weiberart sich die Brust zerschlagend, wird sie aus dem Gefängnis nach Hause geführt, damit sich Sokrates noch mit seinen Freunden unterhalten könne, und als später die tödliche Abendstunde kommt, erscheint sie noch einmal mit ihren Kindern bei ihm, zu einem letzten Abschied ohne Zeugen, den Todestrank zu nehmen aber kehrt Sokrates doch von den Seinen wieder zu den Freunden zurück. Nirgends sonst hat Plato ihrer gedacht, gewiß weil ihm ihre Erwähnung der Würde seines Helden nicht förderlich schien. Dagegen tut der minder feinfühlige und mehr historisch gerichtete Xenophon ihrer Person und ihrer Zanksucht zweimal, in den „Erinnerungen" und im „Gastmahl", etwas ausführlicher Erwähnung. Da bei ihres Gatten Tode Xanthippes Sohn Lamprokles „schon ein junger Mensch" und dessen zwei Brüder noch kleine Knaben waren, so hat wohl Sokrates den Ehebund mit ihr erst als hoher Vierziger, also erst nach Aufführung der Aristophanischen „Wolken" geschlossen, und sie war vermutlich sehr viel jünger als er, so daß er ihr Vater hätte sein können. Weder ihres Vaters Name ist uns überliefert, noch sonst etwas über ihre Herkunft. Ihr Name, aus den zwei Wortstämmen „Falb" und „Roß" gebildet, hat vornehmen Klang, wie alle von Hippos (Roß) abgeleiteten. Da Sokrates mit vielen vornehmen Leuten bekannt und befreundet war, so wäre es ja nicht unmöglich, daß einer darunter sich ihn, als einen Mann, der „seiner Natur nach nicht zum Volke gehörte", zum Eidam erkoren hätte. Ob sie eine erhebliche Mitgift ins Haus brachte, ist uns ebenso unbekannt, wie mit welchen Mitteln Sokrates die Kosten seiner vergrößerten Haushaltung bestritt. Xanthippe war eine Keiferin, hatte das Bedürfnis, zu zanken, und kannte im Zanken kein Maß — daran kann nach dem, was Xenophon von ihr sagt, wohl kein Zweifel bestehen. Man hat zu ihrer Ehrenrettung geltend gemacht, sie habe doch guten Grund gehabt, mit ihrem Manne zu zanken, daß er wenig oder nichts zur Mehrung des häuslichen Wohlstandes beitrage. Aber wenn dies auch ein Thema ihrer

Zankluſt geweſen ſein kann, die Quelle davon war es nicht, das erkennt man aus dem Geſpräche ihres älteſten Sohnes mit ſeinem Vater bei Xenophon. Eben dies Geſpräch zeigt auch, daß ſie die Ihrigen lieb hatte, ſo ſehr ſie ihnen das Leben ſauer machte – ganz wie ſo manche „Xanthippe" vor und nach ihrer Zeit. Sie war eben, ſoweit wir urteilen können, wirklich ein klaſſiſches Beiſpiel des Frauencharakters, dem als Gattungsname zu dienen ihr perſönlicher Name hat herhalten müſſen. Sokrates trug ihre unheilbare Unart mit heiterer Gelaſſenheit. Die Anekdötchen darüber, die ſpäter umliefen, ſind ohne Zweifel erdichtet. Nicht minder fabelhaft ſcheint das, was von einer zweiten Frau, Myrto, erzählt wurde, die Sokrates noch vor oder neben Xanthippe gehabt haben ſollte. Wie die Fabel entſtanden ſei, bleibt rätſelhaft. Von Taten oder Schickſalen ſeiner Söhne iſt uns nichts überliefert.

Nicht im Andenken der Menſchengeſchlechter fortzuleben, war des Sokrates Streben geweſen, keinen Inbegriff ſeiner Weisheit hatte er der Nachwelt hinterlaſſen als „Beſitztum für ewige Zeiten"; für ſeine Zeitgenoſſen, ſeine Mitbürger hatte er gelebt, an ihrer Erziehung hatte er gearbeitet bis an ſeine letzten Tage. Das Schlußergebnis ſeiner Mühen konnte ein völliger Fehlſchlag ſcheinen. Mit zornigen Unterbrechungen hatte der Volksgerichtshof ſeiner Rechtfertigung, ſeiner Erklärung, was er gewollt und getan habe, zugehört, hatte ungerührt durch ſeine Worte, deren zu Herzen gehende Macht ſo oft im kleinen Kreiſe oder im Zwieſprach unter vier Augen bewährt worden war, den Greis den Schergen jener „Elf" zur Abführung in den Kerker, zur Hinrichtung überwieſen. Aber gerade aus dieſem Tode und dieſer Schmach ſollte ihm nicht nur der höchſte Ruhm erblühen, ſondern auch eine Wirkung des Toten auf das Menſchengeſchlecht entſtehen, wie ſie ſo tief, ſo breit, ſo dauernd nur äußerſt wenigen Menſchen, etwa einem Religionsſtifter, kaum einem Dichter des allerhöchſten Ranges, kaum einem Reichsgründer zu üben beſchieden geweſen iſt, – nicht ohne guten Sinn hat Goethe,

als das Bewußtsein seiner Schöpferkraft in ihm erwacht war, neben Cäsar und Mohammed auch Sokrates sich zum Helden einer großen Dichtung erkoren. Schon ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode war Sokrates unter den Söhnen der attischen Erde der gefeiertesten einer, und diese Schätzung seines Wertes wuchs und überwog. Sie stieg und verbreitete sich von Geschlecht zu Geschlechte, von Land zu Land. Denn seine jugendlichen Verehrer und Begleiter hatten inzwischen jene Philosophenschulen gegründet, die dann mit ihren Verzweigungen, ihren Tochter- und Enkelschulen die Welt zu erfüllen anfingen und auf das Denken und Fühlen der Besseren in dem „Erdenkreise", d. h. in dem Kreise der griechisch oder lateinisch redenden Mittelmeerländer, den mächtigsten Einfluß gewannen. Alle diese Schulen gaben Sokrates die verdiente Ehre, als dem, der ihre Stifter der Philosophie gewonnen, sie zum Denken angeregt, ihre produktive Kraft mit seinen Gedanken befruchtet hatte. Sokrates galt Griechen und Römern als der Vater der Philosophie, als ihr Urquell und Haupt, die großen Geister, die vor ihm über Entstehung und Wesen der Welt philosophiert hatten, traten gegen ihn fast in Vergessenheit zurück. Er hatte ja, wie Cicero sagt, die Philosophie vom Himmel zur Erde herabgerufen, in den Städten angesiedelt, in die Häuser eingeführt, und dem Leben, den Sitten der Menschen, der Frage, was gut und was übel sei, nachforschen gelehrt! Er war durch sein Fragen, wie der Mensch leben solle, der Begründer der Moralphilosophie geworden, die den späteren Schulen zwar nicht mehr, wie ihm selber, die ganze Philosophie, aber doch die vornehmste der philosophischen Disziplinen war. Sein unablässiges Bemühen um Begriffserklärung, sein induktives, von dem vielen ähnlichen Einzelnen zum einen Ganzen hinleitendes Beweisverfahren, seine Kunst, irrige Urteile durch Aufzeigung des inneren Widerspruchs, den sie enthielten, zu widerlegen, hatte ihn zum Begründer der methodischen Logik gemacht. Aber nicht allein seine wissenschaftliche Bedeutung erkannte und pries die philosophische Welt,

sondern vor allem die sittliche Persönlichkeit ihres Erzvaters verherrlichte sie. So wie die Xenophon, Äschines, Antisthenes, vor allem aber Plato sein Bild entworfen hatten, so lebte es im Bewußtsein der ganzen gebildeten Welt. Ein Musterbild ernstlichsten und frömmsten Strebens nach jeglicher Tugend, erschien er ihr dabei anspruchslos, frei von allem prunkenden Wesen, auch nicht, wie sein Schüler Antisthenes, mit der Prunklosigkeit prunkend, im Verkehr mit seinen Mitmenschen sich ganz natürlich gebend, gesellig, heiter und bequem, teilnehmend, schalkhaft, oft stachelig genug in seinen Reden, aber nie heftig, anmaßend, beleidigend, das feine Gefühl des Schicklichen nie verleugnend, oft genug durch ein der gemeinen Meinung widersprechendes Urteil anstoßend, aber nie, wie sein Zerrbild Diogenes, „der toll gewordene Sokrates", Ärgernis suchend und herausfordernd, – endlich voll Gottvertrauens und voll standhaften Mutes, gegen erhitzter Bürger Zornesglut wie gegen des Zwingherrn dräuenden Blick den gerechten Vorsatz unerschüttert festhaltend. Vereinzelt klangen ja wohl feindselig urteilende Stimmen mißtönig dazwischen, Stimmen praktischer Staatsmänner, die sich auf Anytos' Seite stellten. Demochares der Athener, des Demosthenes streitbarer Neffe, spottete des Heldenmuts, den Sokrates bei Potidäa und bei Delion bewiesen haben sollte: ebensogut könne man aus einem Grashalm eine Lanze machen, wie aus einem Philosophen einen Soldaten. Der römische Zensor Cato, der Konservativste der Konservativen, sah in ihm einen revolutionären Schwätzer. Solche Angriffe verhallten. Der gebildeten Welt der Griechen und Römer blieb Sokrates das Musterbild des wahren Weisen.

Und die Stadt, die ihm das Leben gegeben und das Leben genommen hatte? Ihr ward sein Sterben wie sein Leben zum Segen, nicht zum Fluch. Sie ward und blieb mehr als neunhundert Jahre der klassische Boden, die Zentralstätte der philosophischen Bestrebungen. Wer den athenischen Lehrstuhl der Philosophenschule, der er anhing, inne hatte, war das Haupt der ganzen Schule. Aber bis das Volk von Athen den Sohn des

Sophroniskos als einen der großen Männer seiner großen Zeit verehren lernte, verging nach seinem Tode wohl noch ein Jahrhundert. Zwar erzählen Schriftsteller späterer Zeiten, es habe seine Verurteilung bald bereut, und seine Ankläger umgebracht oder geächtet und zum Selbstmord getrieben oder verbannt. Aber das Schweigen seiner Schüler läßt diese Erzählungen als erfunden erkennen. In der Generation, welche den Tod des Sokrates verschuldet oder erlebt hatte, wird die Masse des Volks bei der Meinung geblieben sein, dem Manne, der sein Leben in müßigem, spitzfindelndem Geschwätz hingebracht und der Eupatridenjugend die Volksregierung verächtlich gemacht habe, gebühre für jenes keine Ehre, und für dieses sei ihm mit dem Todesurteil sein Recht geschehen. Seine Schüler samt ihren Nachfolgern verhehlten nicht, daß ihnen die Volksregierung ebensowenig nach Sinne sei, wie sie es dem Altmeister gewesen war. Auch der Kampf, den ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode das athenische Volk unter des Demosthenes Leitung gegen die übergreifende makedonische Macht für die Unabhängigkeit der griechischen Städte führte, fand bei der Philosophenwelt, schon weil er zugleich ein Kampf für die Demokratie war, wenig Unterstützung. Der in der Akademie philosophisch geschulte letzte bedeutende Heerführer Athens, Phokion, diente diesem Kampfe als Heerführer nur widerwillig, und als Redner tat er sein Bestes, die Kampflust des Volkes zu dämpfen. Sokrates hatte einst der Einladung jenes Makedonenkönigs Archelaos widerstanden, seines größten Schülers größter Schüler, Aristoteles, ward des makedonischen Alexander Erzieher, und nach dessen Tode entwich er aus Athen vor einer Anklage auf Gottlosigkeit. Er wollte, sagte er, dem athenischen Volke nicht zu einer zweiten Versündigung gegen die Philosophie Gelegenheit geben. Aber den greisen philosophischen Kriegsmann Phokion traf nun wirklich des Sokrates Schicksal, als er, im Streite der Nachfolger Alexanders um die Herrschaft in Griechenland, um zu hindern, daß die durch den einen umgestoßene athenische Demokratie durch den anderen wiederhergestellt werde, den

Peiräeus makedonischer Besetzung preisgegeben hatte. Erst als ein Menschenalter nach Alexander der athenische Unabhängigkeitssinn hinschwand und erlosch, gelangte die Bürgerschaft zu voller Freude an der Stellung, die ihr das Philosophenwesen in der griechischen Welt gab, und zu voller Würdigung des Philosophenlebens in ihren Mauern. Athens politische Macht und Bedeutung war für immer dahin, aber es war noch immer, wie zu Perikles' Zeit, die erste Bildungsstätte griechischer Zunge, und nicht wie damals eine Stätte der Bildung nur für Griechenland, sondern für das Menschengeschlecht. Die Nachfolger des Sophroniskossohnes entbehrten des „molligen Mantels" nicht mehr, römische Kaiser lohnten ihnen ihre Mühe mit hohem Ehrensold, und ihr lehrendes Wort zu vernehmen, strömte aus allen Mittelmeerländern, ja aus Britannien und vom Euphratstrande, die bildungsdurstige Jugend in Athen zusammen.

Doch es ist Zeit, den Sokratesjüngern selber das Wort zu lassen.

Xenophon

Erinnerungen an Sokrates

dazu dessen

Büchlein von der Haushaltung

Vorbemerkung

Aufzeichnungen geschichtlicher Art, die nicht durch einen festen Faden zeitlicher oder logischer Folge zusammengehalten werden, sind mehr als andere Schriftwerke der Gefahr ausgesetzt, daß sich ihnen Dinge anschieben, die nicht dazu gehören, und daß hier und da ein echter Bestandteil verloren gehe. Von dem Inhalte der „Erinnerungen an Sokrates" hat der argwöhnische Sinn der modernen Kritik mehr als ein wertvolles Stück in seiner Echtheit bestritten, der Unterschiebung durch Anhänger der stoischen Philosophenschule verdächtigt, doch nicht mit so starken Gründen, daß der Herausgeber etwas davon fallen zu lassen sich hätte entschließen können. Wohl aber hat er, außer wenigen ganz bedeutungslosen Sächelchen, ein Gespräch zwischen Perikles und Alkibiades weggelassen, das den Sokrates gar nichts angeht und offenbar nur deshalb an diese Stelle gelangt war, weil der Inhalt sich mit dem Gegenstand einiger sokratischer Gespräche berührte.

Ich habe mich oft gewundert, mit was für Gründen es den Anklägern des Sokrates nur hat gelingen können, die Athener zu überreden, daß er den Tod um seine Vaterstadt verdient hätte. Die Anklageschrift lautete doch ungefähr so: „Sokrates ist schuldig des Vergehens, nicht an die Götter zu glauben, an welche die Stadt glaubt, und dafür neue dämonische Mächte einzuführen. Auch ist er der Verführung der Jugend schuldig". Was nun die erste dieser Anklagen angeht, daß er nicht an die Götter geglaubt hätte, an die die Stadt glaubt, so frage ich: womit in aller Welt haben sie das beweisen wollen? Es war ja doch offenkundig, daß er oft opferte, zu Hause sowohl wie auf den gemeinen Altären der Stadt. Auch daß er von der Mantik Gebrauch machte, war keine unbekannte Sache. Denn alle Welt sprach ja eben davon, daß er zu sagen pflegte, seine „dämonische Stimme" gäbe ihm Vorzeichen, – was ja wohl auch der eigentliche Anlaß zu der Beschuldigung war, daß er neue dämonische Mächte einführte. In Wahrheit aber führte er damit ebensowenig etwas Neues ein, wie alle anderen Menschen, die an die Mantik glauben und auf Vogelflug, Stimmen, Begegnungen und Opferzeichen achten. Denn wer das tut, denkt doch nicht, die Vögel oder die begegnenden Menschen wüßten, was ihm fromme, sondern vermittelst ihrer täten es ihm die Götter kund, und ebenso dachte auch Sokrates. Während aber die Leute meistens so sprachen, als ob es die Vögel wären, oder die begegnenden Menschen, die sie warnten oder ermutigten, sprach Sokrates gerade so, wie er es meinte, wenn er sagte, das Dämonion gäbe ihm ein Zeichen. Auch vielen, mit denen er umging, redete er zu, das eine zu tun, das andere zu lassen, weil ihm

das Dämonion den Ausgang anzeige, und wer ihm folgte, dem wars zum Heil, wer ihm nicht folgte, der hatte es zu bereuen. Nun wird doch jeder zugeben, daß er sich den Menschen, mit denen er umging, weder als Einfaltspinsel noch als Prahler kann haben darstellen wollen. Sie würden ihn aber für beides angesehen haben, wenn er Götterzeichen empfangen zu haben vorgegeben und dann die Tat ihn Lügen gestraft hätte. Daraus folgt doch, daß er sich nicht auf sie berufen haben würde, wenn er nicht fest geglaubt hätte, daß sie sich bewähren würden. Wem anders aber wird das einer glauben als einem Gotte? Und wenn er also den Göttern glaubte, so muß er ja doch wohl an Götter geglaubt haben. Er hielt es dabei mit seinen Freunden so: notwendige Dinge riet er ihnen so anzugreifen, wie sie glaubten, daß es am besten wäre; über Unternehmungen von ungewissem Ausgang dagegen hieß er sie[1] das Orakel befragen, ob sie sie wagen sollten. Wer ein Haus oder eine Stadt gut verwalten wolle, sagte er, bedürfe ebenfalls der Mantik. Zwar Baumeister werden, oder die Bearbeitung der Metalle erlernen, oder den Landbau, oder die Kunst, Menschen zu regieren, oder Leistungen anderer auf diesen Gebieten beurteilen lernen, oder sich in der Rechenkunst oder in der Hauswirtschaft oder in der Heerführung ausbilden, alles das könne allerdings der Mensch schon vermöge menschlicher Einsicht, aber über den Erfolg behielten sich doch in der Hauptsache die Götter die Entscheidung selber vor, und die Menschen könnten davon gar nichts erkennen. Wer ein Grundstück schön bepflanzt habe, wisse nicht, wer die Früchte ernten,

[1] Wie den Xenophon selbst, als der seinen Rat hören wollte, ob er dem Antrag seines Freundes, des Böoters Proxenos, folgen sollte, ihn zu dem persischen Prinzen Kyros zu begleiten, dem Proxenos ein Söldnerheer zuführte. Als Xenophon hierauf den delphischen Gott nur fragte, welchen Göttern er zu opfern habe, damit ihm die Fahrt zu Kyros gedeihe, tadelte ihn Sokrates, daß er nur nach dem Wie und nicht nach dem Ob gefragt hätte. Wie bekannt, trug die Fahrt dem Xenophon zwar hohen Kriegsruhm, aber auch die Verbannung aus seiner Vaterstadt Athen ein.

wer ein schönes Haus gebaut, nicht, wer drin wohnen, wer sich zum Heerführer gebildet habe, nicht, obs ihm frommen werde, ein Heer zu führen, der Staatsmann nicht, obs ihm zum Heil sein werde, die Stadt zu lenken. Wer ein schönes Weib heimführe, um Freude mit ihr zu erleben, könne nicht wissen, ob nicht der Bund mit ihr ihm das Leben vergällen, wer aus einem mächtigen Hause der Stadt freie, nicht, ob er nicht um seiner Schwäger willen in die Verbannung werde wandern müssen. Von den Menschen, die da meinten, mit all diesen Dingen hätten die Götter nichts zu schaffen, sondern sie lägen ganz im Bereich des menschlichen Urteils, meinte er, daß sie wahnwitzig wären. Für wahnwitzig hielt er aber auch alle, die das Orakel um Dinge fragten, deren Beurteilung die Götter den Menschen verliehen hätten, wie wenn einer fragte, ob er ein Fuhrwerk besser einem Menschen anvertraute, der das Fahren verstünde oder einem, ders nicht verstünde, oder ein Schiff einem, der steuern könnte oder einem, ders nicht könnte. Ebenso hielt er es für unerlaubt, die Götter nach solchen Dingen zu fragen, die man wissen könnte, wenn man sich nur die Mühe gäbe, zu messen, zu zählen oder zu wägen. Kurz was die Götter den Menschen durch Überlegung zu erkennen verliehen hätten, das sollten sie überlegen, ehe sie es täten, was sie aber nicht ergründen könnten, das sollten sie auf dem Wege der Mantik von den Göttern zu erfahren suchen. Denn wem die Götter gnädig wären, dem zeigten sie es an.

Sokrates lebte ja ganz und gar vor aller Leute Augen. Früh zeigte er sich in den Wandelgängen und Turnhallen. Zu der Zeit, wo der Markt voll Menschen war,[1] war er auf dem Markte zu sehen, und den Rest des Tages hielt er sich da auf, wo er die meisten Menschen zu finden dachte. Dabei sprach er gewöhnlich, und wer Lust hatte, konnte ihm zuhören. Kein Mensch aber hat jemals den Sokrates irgend etwas Gottloses sagen hören oder tun sehen. Er pflegte nicht einmal, wie die

[1] Am Spätvormittag und Mittag.

meisten, über die Natur des Alls zu sprechen, oder zu erörtern, wie der Weltenbau (wie die Philosophen ihn nennen) entstanden wäre und durch welche Ursachen die verschiedenen Himmelserscheinungen hervorgebracht würden, sondern erklärte sogar die für Toren, die solche Dinge zu ihrem Studium machten. Denn erstens fragte er, ob sie denn schon die menschlichen Dinge genugsam erkannt zu haben meinten, daß sie sich nunmehr zu jenen Forschungen wenden könnten, oder ob sie es für recht hielten, das Menschliche beiseite liegen zu lassen und dafür das Göttliche zu studieren. Er wunderte sich aber auch, daß sie nicht einsähen, daß die Ergründung dieser Dinge den Menschen gar nicht möglich wäre. Stimmten doch die, welche sich am meisten auf ihre Wissenschaft davon einbildeten, durchaus nicht miteinander überein, sondern verhielten sich in ihren Lehren zueinander ganz wie Wahnsinnige, von denen die einen sich auch vor dem Furchtbarsten nicht fürchteten, die anderen auch vor dem Harmlosesten Angst hätten, die einen sich in der größten Menschenmenge ohne Scham und Scheu alles zu tun und zu sagen erlaubten, andere sich gar nicht unter Menschen zu gehen getrauten, die einen keinem Altar, keinem Heiligtum oder göttlichen Ding Ehre erwiesen, die anderen sogar die ersten besten Hölzer oder Steine oder Tiere verehrten. Ebenso, sagte er, meinten von den Erforschern der Natur des Weltalls die einen, das was sei, sei nur eins, die anderen, es sei unendlich an Zahl, die einen, alles sei in ewiger Bewegung, die anderen, kein Ding könne sich je bewegen, die einen, alles entstehe und vergehe, die anderen, es könne niemals etwas entstehen oder vergehen.[1] Auch folgende Betrachtung stellte

[1] Daß das Seiende nur eins sei, und zwar ein nie entstandenes, nie vergehendes, unveränderliches, unbewegtes, unteilbares Eins, und die Vorstellungen von Bewegung und Veränderung, weil sie einen logischen Widerspruch enthielten, ohne Wahrheit seien, war die Lehre der Philosophenschule von Elea im griechischen Italien, die entgegengesetzte, daß die Vorstellung des Seins der Wahrheit entbehre, und alles in ewiger Bewegung und Veränderung, im Entstehen und Vergehen ewig begriffen sei, stellte Herakleitos von Ephesos

er an. Wer menschliche Dinge erlernt, der denkt doch das, was er erlernt hat, auch machen zu können für seinen eigenen Gebrauch und für den Gebrauch anderer Menschen; dagegen denen, die den göttlichen Dingen nachforschen, denen fällt es selber gar nicht ein, zu hoffen, wenn sie erkannt hätten, aus welchen Ursachen Winde, Wässer, Witterung und alle derartige Dinge entstehen, so würden sie sie machen können, sondern sie begnügen sich einfach, nachzuforschen, wie jedes davon entstehe. So also pflegte er von denen zu reden, die sich auf derartige Bestrebungen legten. Er selber handelte in seinen Gesprächen immer von menschlichen Dingen, und erörterte, was fromm und was gottlos wäre, was schön und was häßlich, was gerecht und was ungerecht, was Tugend, was Wahnsinn, was Mannhaftigkeit, was Feigheit, was ein Staat[1], was ein Staatsmann, was Regierung, was Regierungskunst und dergleichen Dinge mehr, von denen er der Meinung war, wer sie wüßte, wäre ein tüchtiger Mann, und wer sie nicht wüßte, verdiente eine Knechtsnatur zu heißen.

Wenn die Richter über diejenigen seiner Meinungen, die nicht offenkundig waren, in Irrtum verfallen sind, so ist das ja nicht zu verwundern, aber ist es nicht erstaunlich, daß sie haben vergessen können, was alle Welt wußte? Da er einst durch das

---

auf. Eine Art Mittelweg schlugen die Atomisten ein: das Seiende sei allerdings ewig, unteilbar, unveränderlich, der Zahl nach aber nicht nur eins, sondern unendlich an Menge, und diese unzähligen Seienden seien in ewiger Bewegung, sich zu Gruppengebilden bald verbindend, bald wieder lösend, und dadurch die Mannigfaltigkeit, das Entstehen und Vergehen der den Sinnen wahrnehmbaren ephemeren Gebilde in der Welt hervorbringend, denen also wahres Sein nicht zukomme.

[1] So mußte das Wort Polis hier übersetzt werden, weil das davon gebildete Politikos, Staatsmann, sogleich nachfolgt. Sonst ist es meist mit Stadt wiedergegeben worden. Dem Griechen ist jede Stadt ein Staat, wenn auch nicht immer ein unabhängiger. Auf Territorialstaaten, die viele Städte gleichen Rechts umfassen, und wenn auch eine davon Regierungssitz ist, doch von keiner regiert werden, findet weder das Wort Polis noch die davon abgeleiteten Politikos, Politika, Polites Anwendung.

Los zum Ratmann erkoren worden war und den Ratmännereid geschworen hatte, der das Versprechen enthielt, das Ratmannsamt nach den Gesetzen zu verwalten, so ward er auch Vorsitzender der Volksversammlung. Da nun das Volk Lust bekam, die Heerführer Thrasyllos, Erasinides und ihre Genossen wider das Gesetz mit einer Abstimmung alle zum Tode zu verurteilen, so ließ er sich nicht dazu herbei, ihm diesen Antrag zur Beschlußfassung vorzulegen, obwohl das Volk voll Zorn auf ihn war und viele mächtige Redner ihn bedrohten, denn es kam ihm mehr darauf an, seinen Eid zu halten, als sich dem Volke wider das Recht willfährig zu erweisen, und sich vor denen zu wahren, die ihn bedrohten.[1] Dachte er sich doch das Verhältnis der Götter zu den Menschen nicht in der Art, wie es sich die Leute meistens denken. Sie meinen nämlich, die Götter wüßten manches und manches wüßten sie nicht. Hingegen Sokrates glaubte, daß die Götter alles wissen, was die Menschen sagen, tun und stillschweigend vorhaben, daß sie auch überall zugegen sind und den Menschen über alle menschlichen Dinge Winke geben. Nach dem allen wundere ich mich, wie sich die Athener haben können bereden lassen, Sokrates ließe es an Achtung vor den Göttern fehlen, da er doch die Ehrfurcht gegen die Götter niemals in Wort oder Tat irgendwie verletzt hat, und sich in Reden und Handlungen so verhielt, wie man sich verhalten muß, um der frömmste Mensch zu sein und dafür zu gelten.

Erstaunlich kommt es mir aber auch vor, daß sie sich haben bereden lassen, Sokrates verführte die jungen Leute, da er doch, außer dem, was ich schon gesagt habe, erstlich die Lüste des Bauches und der sinnlichen Liebe in seiner Gewalt hatte, wie sonst kein Mensch auf der Welt, zweitens im Ertragen von Hitze und Kälte und von jeder Art Mühsal im höchsten Grade standhaft, und endlich in der Kunst, wenig Bedürfnisse zu haben, so ausgebildet war, daß er bei ganz geringem Besitz doch ganz

[1] Siehe die Einleitung.

leicht hatte, soviel er brauchte. Da er selber so war, wie hätte er andere zu gottlosen oder gewalttätigen Menschen, zu Schlemmern, Wüstlingen oder Weichlingen machen sollen? Vielmehr hat er vielen diese Laster abgewöhnt, indem er das Verlangen nach Tugend und Ehre in ihnen weckte, und ihnen die Aussicht auftat, wenn sie sich ihrer Besserung annähmen, so würden sie wackere Männer werden. Niemals aber hat er ihnen versprochen, ihnen das zu lehren, sondern dadurch, daß alle Welt sah, daß er ein solcher Mann war, weckte er in denen, die mit ihm umgingen, die Hoffnung, wenn sie es ihm nachtäten, so würden sie auch so werden. Übrigens ließ er auch die Ausbildung des Leibes ebensowenig für seine Person unbeachtet, wie er andere lobte, wenn sie das taten. Zwar die übermäßig anstrengenden, gewaltsamen Leibesübungen neben übermäßigem Essen, wie die sie trieben, die in den turnerischen Wettspielen den Preis erringen wollten, die verwarf er, aber alle Übungen, gegen die sich die Seele nicht sträubt, empfahl er ordentlich durchzuarbeiten: denn sie schüfen eine gesunde Leibesbeschaffenheit und stünden der Ausbildung der Seele nicht im Wege. Auch Üppigkeit und Hoffart in Kleidung, Beschuhung und sonst im Auftreten war nicht seine Art. Ebensowenig machte er die geldgierig, die mit ihm verkehrten. Denn andere Begierden brachte er zum Schweigen, und wer nach seinem Umgang begehrte, dem nahm er dafür kein Geld ab. Dadurch, daß er hierauf verzichtete, meinte er für seine Freiheit zu sorgen. Von denen dagegen, die sich für ihren Umgang Lohn zahlen ließen, pflegte er zu sagen, sie verkauften sich selbst in die Sklaverei, weil sie nun gezwungen wären, sich mit denen zu unterreden, von denen sie Lohn empfangen hätten. Auch wunderte er sich, wie einer, der sich als Lehrer der Tugend ankündigte, Geld dafür nehmen könnte, und nicht dächte, es wäre der höchste Lohn, im Schüler einen braven Freund erworben zu haben, sondern fürchtete, wen er zum wackeren Manne gemacht, der würde gegen seinen höchsten Wohltäter nicht die höchste Dankbarkeit hegen. Sokrates seiner-

seits kündigte niemals etwas Derartiges an, er verließ sich darauf, die sich ihm anschlössen, würden, wenn sie die Grundsätze annähmen, die er selber für recht hielt, für das ganze Leben ihm und einander wackere Freunde werden. Wie kann ein Mann von solcher Art die jungen Leute verführen? Da müßte doch das Bemühen um Tugend Verführung sein!

Ja aber beim Zeus, sagte der Ankläger[1], er machte die, welche mit ihm umgingen, zu Verächtern der bestehenden Gesetze, indem er ihnen sagte, es wäre Torheit, die Ämter der Stadt durch das Los zu besetzen, da es doch keinem Menschen einfiele, sich zur Führung eines Schiffes, oder zum Hausbau, oder zum Flötenspiel, oder zu anderen Geschäften dieser Art die Leute durchs Los zu erwählen, wiewohl fehlerhafte Besorgung solcher Sachen doch weit weniger Schaden brächte als eine fehlerhafte Verwaltung der Stadt. Solche Reden, sagte der Ankläger, machten die jungen Leute zu hochmütigen Verächtern der bestehenden Verfassung und geneigt zur Gewalttat. Ich dagegen meine, wer sich im vernünftigen Denken übt und seine Mitbürger belehren zu können glaubt, was ihnen fromme, der wird am wenigsten zur Gewalttat neigen, da er weiß, daß der Gewalttat Feindschaften und Gefahren folgen, während auf dem Wege der Überredung dasselbe ohne Gefahr und in aller Freundschaft bewirkt werden kann. Denn wer überwältigt ist, haßt seinen Überwinder als einen Räuber, wer sich hat

[1] Der Ankläger vor Gericht natürlich, genauer der Hauptsprecher der drei Ankläger, Meletos. Was dieser gesagt hatte, konnte Xenophon leicht erfahren, auch wenn die Anklagerede im Buchhandel nicht zu haben war. Weit verbreitet, aber ganz unhaltbar ist die Ansicht, es sei der Sophist Polykrates gemeint, von dem es eine geschriebene Anklage des Sokrates gab. Diese Anklagerede enthielt eine Anspielung auf ein Ereignis des Jahres 393 und ist also wohl später erschienen als Xenophons Erinnerungen. Aber auch wenn Xenophon sie gekannt hätte, würde er sie kaum ernst genommen haben. Denn Polykrates hatte auf die Gattenmörderin Klytämnestra und den fabelhaften Wüterich Busiris Lobreden geschrieben, und würde den Sokrates nicht angeklagt haben, wenn der nicht bereits durch die Schriften seiner Schüler für die griechische Lesewelt zur Idealfigur geworden wäre.

überzeugen lassen, liebt seinen Belehrer als einen Wohltäter. Darum ist Gewalttat nicht die Sache derer, die das vernünftige Denken üben, sondern derer, die Stärke ohne Einsicht haben. Auch bedarf, wer die Gewalttat wagt, vieler Helfer, wer aber zu überzeugen weiß, keines einzigen. Auch durch Mord die Widersacher aus dem Wege zu räumen, wird sich ein solcher am wenigsten hinreißen lassen: denn wer sollte den Gegner nicht lieber überzeugen als töten wollen?

Aber, sagte der Ankläger, Kritias und Alkibiades sind beide mit Sokrates umgegangen, und beide haben der Stadt die ärgsten Übel angetan. Kritias ist in der Oligarchie von allen Machthabern der schlimmste Dieb, der gewalttätigste Rechtsverächter und der ärgste Mörder gewesen und Alkibiades in der Demokratie von allen Führern der zügellosesten, frevelhaftesten und gewalttätigsten. Ich für mein Teil will diese Männer, wenn sie der Stadt Übles angetan haben, nicht verteidigen. Aber ich will erklären, was es mit ihrem Umgang mit Sokrates für eine Bewandtnis gehabt hat. Bekanntlich sind beide Männer von Natur die ehrgeizigsten, herrschsüchtigsten und ruhmbegierigsten Menschen in ganz Athen gewesen. Nun wußten sie, daß Sokrates mit den geringsten Mitteln das genügsamste Leben führte, daß er alle seine Lüste in der vollkommensten Zucht hielt, und daß er in seinen Gesprächen mit denen, die daran teilnahmen, nicht die geringsten Umstände machte. Da sie das sahen und dabei von der Art waren, wie ich eben gesagt habe, soll man da sagen, es hätte sie ein Verlangen nach der Lebensweise des Sokrates und nach seiner Selbstzucht angewandelt und dazu getrieben, seinen Umgang zu suchen, oder vielmehr, es hätte sie die Meinung getrieben, wenn sie mit ihm umgingen, so würden sie die höchste Gewandtheit zu Rede und Tat erlangen? Ich meinerseits glaube, wenn ihnen ein Gott die Wahl gestellt hätte, entweder ihr ganzes Leben so zu durchleben, wie sie den Sokrates leben sahen, oder des Todes zu sein, sie würden den Tod vorgezogen haben. Das sah man aus dem, was sie taten. Denn sobald sie es zur Überlegenheit

über ihre Genossen gebracht zu haben glaubten, sprangen sie von Sokrates ab und fingen an, sich mit der Regierung der Stadt zu beschäftigen, zu welchem Zweck sie sich eben an Sokrates herangemacht hatten.

Vielleicht könnte einer darauf erwidern, Sokrates hätte denen, die sich an ihn anschlossen, erst die Selbstzucht lehren müssen, ehe er mit ihnen von Politik sprach. Ich will dem nicht widersprechen, aber ich sehe alle Lehrer zwei Dinge verbinden: sie unterweisen mit Worten, und sie zeigen den Lernenden, wie sie das, was sie lehren, selber tun. So auch Sokrates: er ließ die, welche ihm folgten, sehen, daß er selber ein Schönundguter war, und er sprach mit ihnen ganz herrlich über die Tugend und über alle anderen menschlichen Dinge. Ich weiß auch, daß jene beiden ganz ordentlich lebten, solange sie mit Sokrates zusammen waren, nicht aus Furcht, von Sokrates geschlagen oder mit Gelde gebüßt zu werden, sondern weil es ihnen damals das beste schien, so zu leben. Vielleicht werden mir viele, die sich für angehende Philosophen halten, hier einwenden, der Gerechte könne niemals ungerecht, der Tugendhafte niemals ein Frevler werden, überhaupt könne keiner, der irgend etwas wirklich gelernt habe, die Kenntnis davon jemals wieder verlieren. Ich bin aber in diesem Stück anderer Meinung. Denn so gut ich sehe, daß Menschen, die die Kräfte ihres Leibes nicht üben, leiblich nichts leisten können, so gut sehe ich auch, daß Menschen, die ihre Seelenkraft nicht üben, nicht leisten können, was der Seele zu leisten geziemt, denn sie können weder tun, was sie tun sollen, noch lassen, was sie lassen sollen. Drum halten auch die Väter ihre Söhne, selbst wenn sie sittsam sind, von der Gesellschaft schlechter Menschen fern, weil sie denken, daß guter Umgang die Sittlichkeit fördert und schlechter sie zerstört. Das bezeugt der Dichter, der da sagt:

Treffliches wirst du von Trefflichen lernen. Verkehrst du mit Schlechten,
Geht dir zugrund auch dein eigner verständiger Sinn,

und der, der gesagt hat:

Auch ein Wackrer ist manchmal nur brav, und manchmal versagt er,[1]

und ich bezeuge es gleichfalls. Sehe ich doch, daß gerade so, wie man ein auswendig gelerntes Gedicht vergißt, wenn man sichs nicht manchmal wieder einübt, gerade so auch gute Lehren in Vergessenheit geraten, wenn man sich keine Mühe gibt, sie festzuhalten. Hat man sie aber vergessen, so hat man auch den Eindruck vergessen, den sie der Seele machten und der in ihr das Verlangen nach Tugend weckte, und wenn man den vergessen hat, so ists kein Wunder, daß man auch der Tugend vergißt. Seh ich doch auch, daß Menschen, die in Trunksucht verfallen sind oder sich in Liebschaften haben verstricken lassen, nicht mehr die rechte Kraft haben, sich der Dinge anzunehmen, die ihnen obliegen, und sich der Dinge zu enthalten, die sie meiden sollten. Viele, die sparsam mit dem Geld umgehen konnten, ehe sie sich verliebten, könnens als Verliebte nicht mehr, und wenn sie das Ihre dann vertan haben, so scheuen sie solche Wege des Erwerbs nicht mehr, die sie sonst gescheut haben, weil sie sie für schändlich hielten. Wie sollte es also nicht möglich sein, daß ein Mensch erst sittsam war und später nicht mehr sittsam, und erst gerecht zu handeln fähig und später unfähig? Ich für mein Teil glaube, in allen guten und löblichen Dingen kann der Mensch sich *üben*, vorzüglich aber in der Sittlichkeit und Zucht. Denn in demselben Leibe mit der Seele wohnen auch die Lüste und reden ihr zu, nicht sittsam, sondern ihnen und dem Leibe auf der Stelle willfährig zu sein.

So haben auch Kritias und Alkibiades, solange sie sich an Sokrates anschlossen, unziemliche Gelüste zu beherrschen die Kraft gehabt, weil sie in ihm einen Helfer hatten. Als sie sich aber von ihm getrennt hatten und Kritias als Verbannter

[1] Der erste Spruch ist von dem Megarenser Theognis, der etwa hundert Jahre vor Sokrates lebte, der Dichter des zweiten ist unbekannt.

nach Thessalien gegangen war,[1] lebte er dort in Gesellschaft von Menschen, die mehr mit Willkür als mit Gerechtigkeit umgingen, und Alkibiades, dem um seiner Schönheit willen viele vornehme Frauen Netze stellten, und weil er in der Stadt und bei den Bundesgenossen Einfluß hatte, viele schlaue Schmeichler den Hof machten und den Kopf verdrehten, und der sich vom Volke geehrt und mit Leichtigkeit zu einer führenden Stellung emporgehoben sah, ließ sich ebenfalls gehen, gerade wie Athleten, die in den turnerischen Wettkämpfen mit leichter Mühe gesiegt haben, sich verleiten lassen, die fortgesetzte Übung zu vernachlässigen. Da es ihnen so erging, was Wunder, daß sie, stolz auf Reichtum und Adel wie sie waren, aufgebläht von Machtgefühlen, von den Menschen umschmeichelt und verwöhnt und endlich auch seit langer Zeit dem Sokrates entfremdet, zuletzt hoffärtig geworden sind? Und da will der Ankläger ihre Freveltaten dem Sokrates zur Last legen? Dafür aber, daß sie im Jünglingsalter, wo doch der Mensch am meisten zur Ausschweifung und Unvernunft neigt, Sokrates im Zügel guter Sitte hielt, dafür hält ihn der Ankläger keines Lobes wert? So pflegt man doch sonst nicht zu urteilen. Welchem Lehrer des Flöten- oder Lautenspiels oder sonst irgendeiner Kunst, der seine Schüler tüchtig ausgebildet hat, mißt man die Schuld bei, wenn sie später in andere Hände gekommen sind und nun weniger leisten? Welcher Vater, dessen Sohn erst dem einen folgte und, solange er das tat, ganz ordentlich war, nachdem er sich aber an einen anderen angeschlossen, ein schlechter Mensch geworden ist, gibt dafür dem ersten die Schuld, und lobt nicht vielmehr den ersten um so mehr, je mehr sich der Jüngling beim zweiten auf die schlechte Seite legt? Den Vätern wenigstens, die ihre Söhne selber ausbilden, macht man über Ausschweifungen, die diese begehen,

[1] Dies muß zwischen der von ihm beantragten Zurückberufung des verbannten Alkibiades, 411 v. Chr. Geburt, und dem Prozeß gegen die Heerführer in der Arginusenschlacht, zu dessen Zeit er noch in Thessalien war (Herbst 406), geschehen sein.

keinen Vorwurf, wenn sie selber sittlich leben. So wäre es gerecht gewesen, auch den Sokrates zu beurteilen. Beging er selber üble Taten, so war es in der Ordnung, ihn für einen schlechten Menschen zu halten. Wenn er aber lebenslang einen sittlichen Wandel führte, mit welchem Rechte kann man ihn für eine üble Gesinnung verantwortlich machen, die in ihm keine Stätte hatte? Ja hätte er, auch ohne selbst etwas Übles zu tun, jene beiden gelobt, wenn er sie auf schlimmen Wegen fand, so hätte man noch Grund, ihn zu tadeln. Nun, von Kritias merkte er, daß er in Euthydemos verliebt war und ihn verleiten wollte, sich ihm zur Wollust hinzugeben. Er suchte ihn davon abzubringen, indem er ihm vorstellte, es sei gemein und einem edlen Manne nicht anständig, einen geliebten Jüngling, in dessen Achtung er doch hoch zu stehen wünschte, bestechen zu wollen und anzubetteln, und das um nichts Gutes. Und da Kritias auf solche Reden nicht hörte und sich von seinem Wege nicht abbringen lassen wollte, soll Sokrates in Anwesenheit vieler Menschen und des Euthydemos selber gesagt haben, es käme ihm so vor, als ginge es dem Kritias wie den Schweinen: es gelüste ihn, sich an Euthydemos zu reiben, wie man wohl ein Ferkel sich an einem Steine reiben sähe. Seitdem haßte Kritias den Sokrates, so daß ers ihm, als er mit Charikles unter die Dreißig gewählt und Gesetzgeber geworden war, auch gedachte,[1] und ein Gesetz gab, welches die Redekunst zu lehren verbot. Denn weil er ihm was anhaben wollte und nicht recht wußte, wo er ihn fassen sollte,

[1] Jene Zurechtweisung hatte er sich also wohl erst kurz vor seiner Verbannung zugezogen, als er schon ein gereifter Mann war, Euthydemos aber unter Sokrates' Schutz stand. Denn daß der hier erwähnte Jüngling nicht verschieden ist von dem „schönen Euthydemos", dessen Xenophon gegen das Ende der „Erinnerungen" als seines Altersgenossen mehrmals ausführlich gedenkt, und ebensowenig von dem schönen Euthydemos, Diokles' Sohn, den in Platos Gastmahl Alkibiades ähnliche Erfahrungen mit Sokrates gemacht haben läßt, wie er selbst sie gemacht habe, das kann nicht mit Fug bezweifelt werden; nur gehört es zu den vielen Anachronismen jenes platonischen Werks, daß dieser Erfahrungen bereits 416 gedacht worden sein soll.

ergriff er dieses, was die Leute allen Philosophen nachzusagen pflegten, um ihn so in ein falsches, gehässiges Licht zu stellen: denn so wenig ich selber den Sokrates jemals Redekunst habe lehren hören, so wenig habe ich von irgendeinem anderen erfahren, daß er es gehört hätte. Was Kritias wollte, zeigte sich bald. Als nämlich die Dreißig viele und nicht die schlechtesten Bürger ums Leben brachten und viele andere zu ungerechten Taten antrieben, äußerte Sokrates einmal, es käme ihm wunderbar vor, wenn ein Rinderhirt Zahl und Beschaffenheit seiner Rinder geringer machte und doch nicht Wort haben wollte, daß er ein schlechter Hirt wäre, aber noch wunderbarer, wenn ein Mensch, der die Leitung einer Stadt übernommen hätte, ihre Bürger an Zahl und Wert verringerte, und sich doch nicht schämte und nicht zugeben wollte, ein schlechter Regent der Stadt zu sein. Als Kritias und Charikles das erfuhren, ließen sie den Sokrates kommen, zeigten ihm das Gesetz und verboten ihm die Unterredungen mit jungen Leuten. Sokrates fragte, ob er um eine Erklärung zu dem Verbote bitten dürfe, und auf die bejahende Antwort fuhr er fort: Ich bin bereit, den Gesetzen zu gehorchen, damit ich aber nicht aus Unkenntnis, ohne es zu wollen, einen Verstoß dagegen mache, wünsche ich von euch Aufklärung darüber, ob die Redekunst, mit der ihr mir mich zu befassen verbietet, im Reden der Wahrheit oder im Reden der Unwahrheit besteht. Wenn jenes, so ists klar, daß ich mich werde enthalten müssen, Wahrheit zu reden, wenn dieses, so ists klar, daß ich Wahrheit zu sprechen versuchen muß. Zornig antwortete ihm Charikles: „Da du das nicht verstehst, Sokrates, so wirst dus wohl besser begreifen, wenn wir dir ganz und gar verbieten, dich mit jungen Leuten zu unterreden". Darauf Sokrates: Nun, um keinen Zweifel zu lassen, so bestimmt mir auch die Altersgrenze, bis zu der ich die Leute als junge anzusehen habe. Charikles antwortete: „Solange sie nicht Ratmänner werden dürfen, weil sie die Verstandesreife noch nicht haben. Also mit Leuten unter dreißig Jahren unterhalte du dich nicht!" Auch nicht, wenn ich was

kaufen will? fragte Sokrates weiter. Wenn der Verkäufer noch nicht dreißig ist, darf ich ihn nicht fragen, was die Ware kostet? „O ja, dergleichen darfst du fragen," war des Charikles Antwort. „Aber du fragst meistens nach Dingen, die du recht gut weißt." Darf ich denn auch nicht antworten, wenn mich ein junger Mensch fragt, wo Charikles wohnt oder wo Kritias ist? „Ja," sagte Charikles, „auf derartige Fragen darfst du antworten." Da fiel Kritias ein: „Aber der anderen Art Fragen wirst du dich enthalten müssen, Sokrates, nach Schuhmachern, Zimmerleuten oder Schmieden. Mich dünkt ohnehin, du hast diese Leute schon gehörig abgedroschen". Also darf ich wohl auch die Fragen nicht tun, die darauf folgen, die Fragen, was gerecht ist oder was fromm ist, und dergleichen mehr? „Nein, beim Zeus," rief Charikles, „auch die Fragen nach Rinderhirten mußt du meiden! Sonst nimm dich in acht, daß du nicht auch die Zahl der Rinder verringerst!" Da lag es denn am Tage, seine Rede von den Rinderhirten war ihnen hinterbracht worden und sie grollten ihm darum.

Von welcher Art der Verkehr des Kritias mit Sokrates und ihr Verhältnis zueinander gewesen ist, habe ich dargetan. Ich möchte aber sagen, erzogen könne überhaupt niemand von einem Erzieher werden, an dem er kein Gefallen hat. Kritias und Alkibiades sind aber mit Sokrates, solange sie mit ihm umgingen, nicht deshalb umgegangen, weil er ein Mann nach ihrem Geschmack gewesen wäre, sondern weil sie es von Haus aus darauf abgesehen hatten, sich zur Leitung der Stadt aufzuschwingen. Denn auch als sie noch bei Sokrates waren, unterredeten sie sich doch am allerliebsten mit Leuten, die sich am meisten mit Politik abgaben. Sobald sie nun dachten, sie wären den anderen Politikern überlegen, setzten sie den Umgang mit Sokrates nicht weiter fort (denn einmal war der Mann nicht nach ihrem Geschmack, und zweitens verdroß es sie, daß er sie, wenn sie zu ihm kamen, über ihre Ausschweifungen zur Rede stellte) und fingen sich dafür mit den öffentlichen An-

gelegenheiten zu befassen an, weswegen sie ja auch den Verkehr mit ihm angeknüpft hatten. Dahingegen war Kriton[1] ein Genosse des Sokrates, und Chärephon und Chärekrates[2] waren es, und Hermogenes,[3] und Simmias und Kebes,[4] und Phädondas,[5] und andere, die seine Gesellschaft suchten, nicht um Redner in der Volksversammlung und den Gerichtshöfen zu werden, sondern um sich zu wackeren Menschen zu bilden, und mit ihrem Hauswesen und ihren Knechten, ihren Verwandten und Freunden, ihrer Vaterstadt und ihren Mitbürgern so umgehen zu lernen, wie es recht ist. Und von diesen hat keiner, weder in der Jugend noch im Alter, irgendeine Übeltat begangen oder auch nur die Beschuldigung davon erfahren.
Aber, sagte der Ankläger, Sokrates lehrte doch die jungen Leute, ihre Väter geringschätzen. Denn er brachte ihnen den Glauben bei, daß er sie einsichtiger als ihre Väter mache, und sagte, nach dem Gesetze dürfe man auch seinen Vater in Fesseln legen, wenn man ihn der Verrücktheit überführen könne, was ihm als Beispiel für die Behauptung diente, daß es in der Ordnung wäre, wenn der Klügere den Dümmeren seiner Freiheit beraubte. In Wahrheit aber war Sokrates der Meinung, wer einen Dummen seiner Dummheit wegen in Fesseln schlagen wollte, der verdiente selber in Fesseln geschlagen zu werden von denen, die da wüßten, was er nicht wüßte. Und in folgendem Sinne erörterte er häufig den Unterschied zwischen Dummheit und Verrücktheit. Verrückte zu fesseln, glaubte er, wäre ihnen selber wie ihren Freunden nützlich, wer aber bloß nicht wisse, was sich gehöre, dem gebühre, daß er es von denen, die es wüßten, lerne. Aber, sagte der Ankläger, nicht nur vor ihren Vätern, sondern auch vor ihren anderen Verwandten

[1] Mehr über ihn S. 174 f., vorzüglich aber in dem Gespräche Platos, das seinen Namen trägt und in Platos Phädon. — [2] Vgl. S. 154 ff. und Platos Verteidigungsrede. — [3] Über ihn S. 176 ff. und mehr in Xenophons Gastmahl. Siehe auch die Vorbemerkung zum Protagoras. — [4] Über beide mehr in Platos Kriton und Phädon. — [5] Er wird in der attischen Namensform Phädonides in Platos Phädon erwähnt.

nahm ja Sokrates denen, die sich an ihn anschlossen, alle Achtung, indem er sagte, weder den Kranken noch den Angeklagten vor Gericht brächten ihre Verwandten Nutzen, sondern jenen die Ärzte, und diesen die, welche als Rechtsbeistände für sie eintreten könnten. Auch von den Freunden sagte er, von ihrem Wohlwollen hätte man nichts, wenn sie einem nicht auch helfen könnten; kurz Ehre gebühre allein den Menschen, die da wüßten, was vonnöten sei und es auch sagen könnten. Indem er nun den jungen Leuten die Meinung beibrachte, daß er selber der Klügste und zugleich der Geschickteste, andere klug zu machen, sei, erreichte er es, daß ihnen alle anderen Menschen im Vergleich zu ihm gar nichts galten. Ich weiß nun allerdings, daß er von Vätern und anderen Verwandten und von Freunden so zu sprechen und obendrein hinzuzufügen pflegte, daß man, wenn die Seele, der einzige Sitz der Kraft vernünftigen Denkens, geschieden sei, den Leib auch des allernächsten Angehörigen eiligst fort und sich aus den Augen schaffe. Selbst im Leben, sagte er, nehme man von seinem eigenen Leibe, der doch jedem das Allerliebste sei, alles Unbrauchbare und Unnütze weg oder lasse es andere wegnehmen. Selber schneide man sich Nägel, Haare und Hühneraugen ab, und von den Ärzten lasse man sich kranke Teile mit Qualen und Schmerzen wegschneiden und wegbrennen und meine, ihnen auch noch Lohn dafür schuldig zu sein. Und den Speichel schleudere man soweit wie möglich fort, weil er einem nichts nütze, sondern eher schade. Das alles sagte er nicht, weil er die jungen Leute hätte anleiten wollen, ihre Väter lebendig zu begraben oder sich selbst zu verschneiden, sondern dadurch, daß er ihnen zeigte, daß, was keine Vernunft in sich hat, auch keine Ehre genießt, ermunterte er sie zu dem Bestreben, sich die höchste Einsicht anzueignen und die höchste Fähigkeit, anderen nützlich zu werden, damit sie, wenn sie bei Vater oder Bruder oder sonst jemand Ehre genießen wollten, sich nicht auf die nahe Verwandtschaft verlassen, sondern denen, bei denen sie Ehre haben wollten, nützlich zu werden suchen sollten.

Der Ankläger gab ihm auch schuld, er hätte aus den berühmtesten Dichtern die schlimmsten Stellen herausgesucht, um durch Berufung auf ihre Autorität seinen Anhängern ruchlose und tyrannische Gesinnungen beizubringen. So von Hesiod[1] die Verse:

Kein Arbeiten bringt Schmach, Schmach hat, wer müßig dahinlebt.

Damit, hätte er gesagt, empfehle der Dichter, keine ungerechte Tätigkeit oder schimpfliche Arbeit zu scheuen, wenn sie nur Gewinn bringe. In Wirklichkeit aber sagte Sokrates, wenn er sich im Gespräch hatte zugeben lassen, daß Arbeit gut und den Menschen nützlich und Müßiggang schlimm und schädlich sei, wer etwas Gutes mache, der arbeite und dürfe ein Arbeiter heißen, wer aber Würfelspiel treibe und andere schlechte und schädliche Dinge, den nannte er Müßiggänger. Und in diesem Sinne wird es seine Richtigkeit haben mit dem Spruch:

Kein Arbeiten bringt Schmach, Schmach hat, wer müßig dahinlebt.

Aus dem Homer, sagte der Ankläger, führe er oft die Stelle an, wo es von Odysseus heißt, der die aus der Versammlung den Schiffen zueilenden Achäer zurückhält:[2]

Welchen der Fürsten er traf und besseren Männer, den hielt er
An, mit mahnender Red ihn stellend, und sagte vertraulich:
„Treibt dich ein Dämon, Freund? Du zagst doch nicht, wie ein Feigling?
Setz dich wieder und heiß auch sitzen die anderen Mannen!"
Welchen er aber vom Volk mit Geschrei fortstürmend gewahrte,

[1] Werke und Tage, Vers 311. — [2] Ilias II, Vers 188.

Dem mit dem Stab versetzte er eins und schalt ihn mit Worten:
Treibt dich ein Dämon? Sitz du still und höre was andre Sagen, die besser als du, o Wicht, armseliger, der du
Nicht mitzählst im Krieg und auch im Rate nicht mitzählst!

Und diese Verse lege er dann so aus, als billigte es der Dichter, wenn man arme Leute aus dem Volke mit Schlägen traktierte. Aber das war nicht des Sokrates Meinung: er hätte ja sonst gemeint, auch ihm selber gebühre es, mit Ohrfeigen traktiert zu werden. Er sagte vielmehr, Menschen, die sich weder in Worten noch in Werken nützlich machen, und weder dem Heere noch der Stadt noch dem Volke selber in irgendeiner Not beispringen könnten, die sollte man, besonders wenn sie noch obendrein unverschämt würden, in jeder Weise kurz halten, möchten sie auch noch so reich sein. Gerade im Gegenteil war Sokrates offenbar ein Menschenfreund und ein Volksfreund. So viele er auch fand, die nach seinem Umgang begehrten, Einheimische oder Fremde, so hat er doch von keinem jemals Lohn dafür genommen, sondern allen freundlich mitgeteilt, was er mitzuteilen hatte, wovon dann gewisse Leute einiges wenige, was sie von ihm unentgeltlich empfangen hatten, für hohen Preis anderen wiederverkauft und sich nicht als Volksfreunde, wie er einer war, erwiesen haben: denn wer ihnen kein Geld zahlen konnte, den ließen sie nicht zu ihren Unterredungen zu.[1] Sokrates seinerseits warb der Stadt Ruhm auch in der übrigen Welt, weit mehr noch als der bekannte Lichas seiner Vaterstadt Sparta. Denn Lichas bewirtete die Fremden, die zum Feste der Gymnopädien[2] nach Sparta kamen, Sokrates aber gab sein Leben lang allen, die es wünschten, das Seinige zum besten und erwies ihnen dadurch den allerhöchsten Nutzen: denn

[1] Der Hieb scheint auf Aristippos zu gehen, von dem weiter unten die Rede ist. —
[2] Wörtlich: Fest der nackten Knaben. Knaben und Jünglinge stellten dabei in turnerischen Wettkämpfen und Reigentänzen ihre leibliche Ausbildung vor den Festgästen aus ganz Griechenland zur Schau.

wenn er sie aus seinem Umgang entließ, waren sie besser geworden, als wie sie gekommen waren.

So war Sokrates, und weil er so war, so schien es mir, er hätte es um seine Vaterstadt mehr verdient, daß sie ihm Ehre erwies, als daß sie ihn zum Tode verdammte. Auch wenn man die Gesetze fragt, wird man dies finden. Die Gesetze bestimmen die Todesstrafe denen, die da überführt werden, daß sie Diebe sind, oder Beutelschneider, oder Einbrecher, oder Seelenverkäufer, oder Tempelräuber, – lauter Dinge, von denen kein Mensch weiter entfernt war als Sokrates. Der Stadt aber hat er niemals weder Kriegsunglück noch Aufruhr, noch Verrat, noch irgendein anderes Übel gestiftet. Ebensowenig hat er jemals einen einzelnen Menschen um Hab und Gut gebracht oder ins Unglück gestürzt, ja es ist niemals auch nur eine Beschuldigung dieser Art gegen ihn erhoben worden. Wie kann ihn also die Anklage treffen, der er erlag? Ihn, der statt den Göttern, wie es in der Anklageschrift hieß, den Glauben zu versagen, die Götter, wie alle Welt sehen konnte, mehr verehrte als irgendein anderer Mensch, und statt die jungen Leute, wie ihn der Verfasser der Anklageschrift beschuldigte, zu verderben, seine Anhänger, wie ebenfalls alle Welt sehen konnte, wenn sie schlimme Lüste hegten, hiervon abzubringen suchte, und sie dafür anleitete nach der schönsten und stolzesten Tugend, die die Wohlfahrt der Städte wie der Häuser begründet, Verlangen zu hegen? Wie hätte er bei solchem Tun nicht vielmehr hohe Ehre von seiner Vaterstadt zu ernten verdient?

Daß er nun aber überhaupt, wie mir schien, denen, die mit ihm umgingen, vielmehr nützlich war, teils durch die Tat, indem er sie sehen ließ, was für ein Mann er war, teils auch durch sein Gespräch, davon will ich alle Beispiele, deren ich mich erinnern kann, aufzeichnen.

Was zuerst das Verhalten gegen die Götter betrifft, so sah man, er hielt es in Wort und Tat ebenso, wie es die Pythia denen empfiehlt, die bei ihr anfragen, wie sie es mit einem

Opfer, oder mit der Verehrung der Vorfahren, oder mit sonst einer Sache der Art halten sollen. Die Pythia sagt nämlich, wer es nach dem Brauche seiner Stadt halte, der werde den Göttern wohlgefällig sein, und so tat auch Sokrates und ermahnte andere, so zu tun, und die es anders machten, hielt er für vorwitzige und eitle Menschen. In seinen Gebeten sodann bat er die Götter einfach, sie möchten ihm Gutes geben, da die Götter am besten wüßten, was gut sei. Wer dagegen um Gold oder Silber oder um Fürstengewalt oder andere solche Dinge bete, der, meinte er, bete gerade so wie einer, der um ein Würfelspiel, oder einen Kampf, oder irgend etwas anderes beten wollte, wovon er nicht wissen könnte, wie es ausgehen würde. Opfer brachte er nur kleine dar, da seine Mittel klein waren, meinte aber, damit durchaus nicht zurückzustehen hinter Leuten, die von vielen und großen Mitteln viele und große Opfer brachten. Denn den Göttern, meinte er, würde es übel anstehen, wenn sie sich über große Opfer mehr als über kleine freuten, weil ihnen dann oft die Opfer schlechter Menschen angenehmer sein würden als die von guten Menschen. Für die Menschen aber würde das Leben keinen Wert mehr haben, wenn schlechter Menschen Opfer den Göttern angenehmer wären als die von guten Menschen. Er hielt vielmehr dafür, daß die Götter sich am meisten über die Ehren freuten, die ihnen die frömmsten Menschen erwiesen. Er lobte auch den Spruch des Hesiodos:

Opfer und Gaben bring den Unsterblichen, wie dus imstand bist![1]

Und auch für Gaben an Freunde und Gäste, ja für die ganze Lebenshaltung nannte er das „wie dus imstand bist" eine treffliche Regel. Dachte er aber einmal, die Götter hätten ihm ein Zeichen gegeben, so ließ er sich nicht bewegen, dagegenzuhandeln. Eher noch hätte man ihn bereden können, statt eines

[1] Werke und Tage, Vers 338.

sehenden und mit dem Wege bekannten Führers einen blinden und mit dem Wege unbekannten zu wählen. Auch andere schalt er Toren, wenn sie gegen ein göttliches Zeichen handelten aus Furcht vor übler Nachrede bei den Menschen. Er selbst setzte einem Rate der Götter gegenüber alle menschlichen Rücksichten gänzlich beiseite.

Die Lebensweise sodann, mit der er seinen Leib und seine Seele in Zucht hielt, war eine solche, mit der einer, wenn nicht eine übermenschliche Gewalt eingreift, ohne Straucheln und Gefahr durchs Leben zu schreiten hoffen kann, und deren Aufwand zu bestreiten es ihm nicht an Mitteln fehlen wird. Denn sie war so einfach, daß ich fast glaube, es wird kein Arbeiter so wenig arbeiten, daß er nicht so viel verdiente, wie für Sokrates ausreichend war. Speise nahm er nur so viel, als er mit Lust aß, und kam zur Mahlzeit in solcher Verfassung, daß ihm der Hunger die Speise würzte. Und weil er nur trank wenn ihn dürstete, so schmeckte ihm jeder Trank gut. Wenn er einmal einer Einladung zum Schmause zu folgen Lust hatte, so wurde ihm ganz leicht, was den meisten so schwer ist, nämlich sich zu hüten, daß er nicht über Sättigung aß. Leuten, die das nicht konnten, riet er, alles zu meiden, was einen ohne Hunger zu essen und ohne Durst zu trinken reize: denn das seien Dinge, die den Magen, den Kopf und die Seele verdürben. Er spottete auch, es sei anzunehmen, daß Kirke die Menschen dadurch in Schweine verwandelt habe, daß sie ihnen viele Gerichte dieser Art vorsetzte. Daß aber Odysseus nicht zum Schwein wurde, habe er neben dem Rate des Hermes auch seiner eigenen Selbstbeherrschung zu verdanken gehabt, mit der er sich enthalten habe, von solchen Speisen über Bedürfnis zu essen. In solche Scherze kleidete er den Ernst seiner Meinung.

Der sinnlichen Liebe zu schönen Jungen riet er sich mit aller Kraft zu enthalten. Denn es sei nicht leicht, sich darauf einzulassen und dabei festes Maß zu halten. Von Kritons Sohne Kritobulos hörte er einst, er hätte den schönen Sohn des

Alkibiades[1] geküßt. Da fragte er in des Kritobulos Gegenwart den Xenophon: Sag mir doch einmal, Xenophon, dachtest du nicht, Kritobulos gehörte eher zu den bescheidenen Menschen als zu den dreisten, und eher zu den vorsichtigen als zu den unbesonnenen und verwegenen? „Gewiß," antwortete Xenophon. „So rechne ihn von nun an zu den hitzigsten und tollkühnsten! Er ist dir imstande, einen Purzelbaum in einen Schwerterkreis zu schlagen[2] oder mitten ins Feuer zu springen." „Was hast du denn von ihm gesehen," fragte Xenophon, „daß du eine solche Meinung von ihm gefaßt hast?" „Denk dir, sagte er, „er hat sich vermessen, den Sohn des Alkibiades zu küssen, der doch ein bildhübscher Junge ist! „Nun," sagte Xenophon, „wenn seine verwegene Tat von der Tat ist, die Gefahr würd ich, glaub ich, auch auf mich nehmen." „Du Unglücklicher!" rief Sokrates. „Weißt du denn nicht, was dir alles droht, wenn du einen hübschen Jungen küssest? Nicht daß du auf der Stelle aus einem freien Menschen ein Knecht wirst? daß du viel Geld vertust für schädliche Freuden? daß du sehr wenig Zeit übrig behältst, dich um was Gutes und Schönes zu kümmern, und dich dafür zu Zwecken anstrengen mußt, zu denen sich selbst ein Rasender nicht anstrengen würde?" „Beim Herakles," rief Xenophon, „was du dem Kusse für eine furchtbare Gewalt beilegst!" „Und darüber wunderst du dich? Weißt du nicht, daß die kleinen Spinnen, die noch nicht so groß wie ein halber Groschen sind, durch eine einzige Berührung mit dem Munde den Menschen vor Schmerzen toll machen?" „Ja, beim Zeus," sprach Xenophon, „die lassen etwas in die Bißwunde einfließen!" „O du Tor," antwortete Sokrates, „und die hübschen Jungen, glaubst du, ließen beim Küssen nicht auch etwas hineinfließen, was du nur nicht siehst? Weißt du nicht, daß dieses reißende Tier, das man einen schönen Jungen nennt, um so viel gefährlicher als die giftigen Spinnen ist,

[1] Ein Sohn des Alkibiades, der des Vaters Namen führte, war, als Xenophon Athen verließ, etwa fünfzehn Jahre alt. — [2] Man vergleiche Xenophons Gastmahl.

weil die Spinnen nur bei der Berührung, der schöne Junge aber selbst ohne Berührung, wenn man ihn nur anschaut, schon ganz von weitem etwas in einen hineinfließen läßt, was einen rasend machen kann? Ich rate dir, Xenophon, wenn du einen schönen Jungen siehst, so begib dich stracks auf die Flucht! Dir aber, Kritobulos, rat ich, geh ein Jahr auf Reisen! Denn so viel brauchst du mindestens Zeit zur Genesung." So meinte Sokrates auch, wer seinen Wollusttrieb nicht beherrschen könne, sollte ihn lieber an Gegenständen auslassen, gegen die sich die Seele sträuben würde, wenn der Leib nicht das starke Bedürfnis hätte, und die ihm, wenn er ihrer bedürfte, keine Ungelegenheiten schüfen. Er selber aber war gegen diese Dinge so gerüstet, daß er sich, wo höchste Schönheit und reinster Jugendglanz lockten, leichter enthielt, als sich andere des Buhlens mit dem Alter und der Häßlichkeit enthalten. Auf diesem Fuße stand er mit Speis und Trank und Liebeslust, und war der Meinung, er hätte dabei nicht weniger Genuß als die, die sich darum viele Mühe gäben, und weit weniger Verdruß als sie.

Wenn nun jemand meint, wie es einige[1] in Wort und Schrift zu beweisen suchen, zwar die Menschen zum Streben nach Tugend anzutreiben hätte Sokrates ganz vorzüglich gut verstanden, aber sie zu ihr hinzuführen hätte seine Kunst nicht ausgereicht, so beachte er nicht nur, was Sokrates in denjenigen Unterredungen sagte, in denen er Menschen, die alles zu wissen meinten, zu ihrer Züchtigung mit Fragen in die Enge trieb, sondern auch, was er im täglichen Gespräch denen, die immer um ihn waren, zu sagen pflegte, und urteile dann, ob er Manns genug war, seine Folger zu besseren Menschen zu

[1] Dieser ganze Absatz, bedeutend im Inhalt und beredt in der Ausführung, ist doch nicht frei von dem Verdacht späteren, nicht xenophontischen Ursprungs. Die Bezugnahme auf eine schon vorhandene und wie es scheint ziemlich reiche Literatur über Sokrates, die ausgeführte teleologische Weltbetrachtung, auch manche Worte, wie Werkmeister, Fürsicht u. a., scheinen auf eine Zeit entwickelteren philosophischen Denkens zu deuten. Die Gesprächsführung freilich atmet sokratischen Geist und zeigt xenophontischen Stil.

machen. Ich will zuerst erzählen, was ich ihn einmal im Gespräch mit Aristodemos, den sie den Kleinen nannten, über die göttliche Macht habe sagen hören. Da Sokrates in Erfahrung gebracht hatte, daß Aristodemos den Göttern nicht opferte und keinen Gebrauch von der Mantik machte, ja die verlachte, die das täten, so sprach er: Sag mir doch einmal, Aristodemos, hast du schon Menschen um Kunstverstand bewundert? „Gewiß," sagte er. So sag uns ihre Namen! „Nun, um epische Dichtkunst hab ich vorzüglich den Homer bewundert, um dithyrambische den Melanippides, um tragische den Sophokles, um Bildhauerkunst den Polykleitos, um Malerkunst den Zeuxis." Hältst du denn die Künstler für mehr wert, bewundert zu werden, die da beseelte und bewegungskräftige, lebendige Wesen darstellen, oder die seelenlose und bewegungslose Wesen abbilden? „Beim Zeus, weit mehr die lebendige Wesen darstellen, vorausgesetzt, daß es ihnen nicht durch Zufall glückt, sondern durch Verstand." Es gibt doch Dinge, von denen man nicht wissen kann, weswegen sie da sind, und wieder andere Dinge, die offenbar eines Nutzens wegen vorhanden sind. Von welchen urteilst du nun, daß sie Werke des Zufalls, und von welchen, daß sie Werke des Verstandes sind? „Die, von denen man sieht, daß sie zu einem Nutzen da sind, hat man wohl als Werke des Verstandes zu betrachten." Und glaubst du nicht, der zuerst Menschen geschaffen hat, habe ihnen Werkzeuge, durch die sie jegliches Ding wahrnehmen, zum Nutzen gegeben, Augen, um zu sehen was sichtbar, Ohren, um zu hören was hörbar ist? Gerüche, was würden sie uns nützen, wenn wir keine Nasen hätten? Wie könnten wir wahrnehmen, was süß und was gewürzt, überhaupt was wohlschmeckend ist, wenn wir nicht in unserer Zunge ein Werkzeug, es uns anzuzeigen, im Munde führten? Glaubst du nicht ferner, daß es wie Veranstaltungen einer Fürsicht aussieht, unser Gesichtsorgan, da es leicht verletzbar ist, durch Lider wie durch Türen zu schirmen, die sich auftun, wenn wir das Auge gebrauchen müssen, und sich im Schlafe schließen? Und damit ihm auch die Winde

nicht schaden, an den Lidern den Schleier der Wimpern wachsen zu lassen, und oben über den Augen das Schirmdach der Brauen zu wölben, damit ihnen auch der Schweiß, der vom Haupte rinnt, nicht schade? Und daß das Gehörorgan alle Töne aufnimmt und doch nie voll wird? Und daß die Vorderzähne, wie bei den Tieren, geschickt zum Beißen sind, die Backenzähne aber geschickt, die Bissen, die sie von jenen empfangen, zu zermalmen? Und daß der Mund, durch den die lebendigen Geschöpfe alles in sich aufnehmen, wonach sie verlangt, seinen Platz unter den Augen und der Nase erhalten hat, während für die Abgänge, weil sie Ekel erregen, die Wege auf die Rückseite gelegt sind, so fern wie möglich von den Sinnesorganen? Von so vorsorglichen Einrichtungen zweifelst du, ob sie das Werk des Zufalls oder der Einsicht sind? „Nein, du hast recht," sprach Aristodemos. „Wenn man die Sache so betrachtet, sieht sie wie das Kunstwerk eines überaus einsichtsvollen Meisters aus, der es mit den lebendigen Geschöpfen gut meinte." Und daß den lebendigen Wesen ein Verlangen nach Zeugung eingepflanzt ist, und den Müttern das Verlangen, ihre Jungen aufzunähren, den aufgenährten aber das größte Begehren nach Leben und die höchste Furcht vor dem Tode? „Es ist wohl wahr, das sieht aus wie künstliche Veranstaltung einer Macht, die sich vorgenommen hat, es soll lebendige Wesen geben." Du glaubst doch auch, daß du selbst ein Element der Vernunft in dir hast. Und da meinst du, anderswo wäre nichts von Vernunft vorhanden? Und weißt doch, daß von der mächtig großen Erde nur ein winziger Teil in deinem Körper enthalten ist, und ebenso von dem feuchten Element und von jedem der anderen Stoffe, aus denen die Welt besteht, nur eine winzige Wenigkeit zum Aufbau deines Leibes mit den anderen verbunden ist. Die Vernunft aber, bildest du dir ein, wäre sonst nirgends zu finden, du allein hättest sie durch wer weiß welchen Glücksfall an dich gerafft, jene riesengroßen und zahllosen Körper dagegen wären vermöge ich weiß nicht welcher Unvernunft zu so schöner Ordnung gekommen?

„Ja beim Zeus, ich sehe eben keine Werkmeister dafür, wie ich sie für die Dinge sehe, die hier bei uns zustande kommen!“ Du siehst ja aber auch deine eigene Seele nicht, die über deinen Leib Gewalt hat, so daß du mit demselben Rechte sagen kannst, du tätest nichts mit Überlegung, sondern alles aus Zufall. Darauf Aristodemos: „Ach Sokrates, ich verkenne ja die göttliche Macht nicht, aber ich halte sie für zu erhaben, als daß sie meines Dienstes bedürfte“. Mußt du ihr denn nicht die Verehrung, die sie in Anspruch nimmt, nur um so mehr leisten, je erhabener sie ist? „Du kannst mir glauben,“ antwortete er, „wenn ich dächte, die Götter kümmerten sich um die Menschen, so würde ich ihren Dienst nicht vernachlässigen.“[1] Was? Du meinst, sie kümmerten sich nicht um uns? Haben sie nicht erstlich den Menschen allein von allen lebendigen Geschöpfen aufrecht auf seine Füße gestellt, und durch diese aufrechte Gestalt bewirkt, daß er weiter sehen und was von oben kommt, besser wahrnehmen kann, und dadurch vor manchem Ungemach geschützt ist? Zweitens haben sie sonst allem, was da kreucht auf Erden, Füße gegeben, die nur zur Fortbewegung helfen, dem Menschen aber dazu auch Hände, die die meisten Dinge verrichten, welche wir vor den Tieren voraus haben. Eine Zunge sodann haben alle lebendigen Geschöpfe, aber nur unsere menschliche Zunge haben die Götter geschickt gemacht, indem sie bald diese, bald jene Stelle der Mundhöhle berührt, die Stimme zu artikulieren, so daß wir einander mitteilen können was wir wollen. Aber der Gottheit ists nicht genug gewesen, für unseren Leib zu sorgen, sondern was die Hauptsache ist, sie hat in den Menschen auch die beste Seele gepflanzt. Welches anderen Geschöpfes Seele hat erstens vom Dasein der Götter, der Schöpfer der größten und herrlichsten Werke, etwas wahrgenommen? Welches andere Geschlecht als das menschliche dient den Göttern? Welche Seele ist geschickter als die mensch-

[1] Diese wie die vorige Äußerung des Aristodemos klingt sehr an die Lehre von den Göttern an, die mehr als hundert Jahre nach Sokrates Epikur vortrug.

liche, Vorkehrungen zu treffen für Hunger oder Durst, für Kälte oder Hitze? oder Krankheiten zu bekämpfen, oder Kraft durch Übung zu steigern, oder sich Wissen zu erarbeiten, oder was sie gesehen oder gehört oder gelernt hat, im Gedächtnis zu behalten? Ist dirs denn nicht einleuchtend, daß verglichen mit den Tieren die Menschen wie Götter leben und den Tieren von Natur an Leib und Seele weit überlegen sind? Hätte der Mensch den Leib eines Rindes und dabei Menschenverstand, er könnte nicht tun, was er wollte. Ebenso aber sind umgekehrt die Tiere, welche Hände haben, aber keinen Verstand, um nichts besser dran. Und du, der du diese unschätzbaren Gaben alle beide empfangen hast, du meinst, die Götter sorgten nicht für dich? Was sollen sie denn tun, damit du denkst, sie nehmen sich deiner an? „Sie sollen mir Ratgeber schicken, was ich zu tun oder zu lassen habe, wie du ja sagst, sie täten es." Nun, und wenn sie den Athenern auf Anfrage vermöge der Mantik Bescheid geben, so denkst du nicht, daß sie ihn auch dir geben? Auch nicht, wenn sie die Griechen allesamt, ja alle Menschen durch Himmelszeichen warnen? Meinst du da, dich allein schlössen sie von ihrer Fürsorge aus? Glaubst du, die Götter würden in die Menschen die Meinung gepflanzt haben, daß sie ihnen Gutes und Übles tun können, wenn sie das nicht vermöchten? und die Menschen würden die ganze Zeit her nicht gemerkt haben, daß sie betrogen wären? Siehst du nicht, daß die langlebigsten und an Einsicht reichsten aller menschlichen Vereinigungen, ich meine die Städte, die Götterverehrung am eifrigsten betreiben, und das verständigste Alter sich am meisten um die Götter kümmert? Bedenke doch, mein Freund, daß auch in deinem Leibe ein Geist wohnt und ihn handhabt wie er will! Da mußt du doch denken, daß auch die Vernunft, die im All wohnt, alles so ordnet, wie es ihr genehm ist, und kannst dir nicht einbilden, dein Blick reiche zwar viele Stadien weit, das Auge der Gottheit aber sei unfähig, alles zugleich zu sehen, oder deine Seele könne sich zwar um das, was hier, wie um das, was in Ägypten und Sizilien ist, Gedanken machen,

die Vernunft der Gottheit aber reiche nicht aus, für alles zugleich zu sorgen! Wenn du gegen Menschen dienstfertig bist, so erfährst du, welche gesinnt sind, dir wieder zu Diensten zu sein, und bist du liebenswürdig gegen Menschen, so merkst du bald, ob sie es wieder gegen dich sind. Gerade so wirst du sicherlich, wenn du es auch einmal mit dem Götterdienst versuchst, um die Probe zu machen, ob sie dir über Dinge werden raten wollen, die ein Mensch nicht wissen kann; sicherlich wirst du dann gerade so erkennen, daß die göttliche Macht so groß und so geartet ist, alles zugleich zu sehen und alles zu hören, überall gegenwärtig zu sein und sich aller Dinge zugleich anzunehmen.

Mir deuchte, indem er so sprach, machte er, daß die, welche bei ihm waren, sich nicht nur wenn sie von den Leuten gesehen wurden, alles gottlosen, ungerechten und häßlichen Tuns enthielten, sondern auch, wenn sie einsam waren, weil sie glaubten, nichts, was sie täten, könne jemals den Göttern verborgen bleiben.[1]

Wenn sodann auch die Enthaltsamkeit ein treffliches Gut für den Mann ist, so wollen wir zusehen, ob er seinen Gefährten nicht auch zu ihr den Weg wies, indem er etwa so zu ihnen sprach. Ihr Männer, gesetzt, wir bekämen Krieg und wollten einen Mann erwählen, der uns am besten vor Unglück bewahren und uns zur Überwindung unserer Feinde helfen könnte, wenn wir dann von einem merkten, daß ihn die Lüste des Bauches, oder der Wein, oder die Wollust, oder Strapazen,

[1] Aus des Dreißigmanns Kritias verlorener Tragödie Sisyphos ist uns eine Rede erhalten geblieben, welche ausführt, um die Menschen ihrem ursprünglichen tierisch wilden Leben zu entreißen, habe man zuerst Gesetz und Rechte eingeführt, da aber diese nur die offenbaren Freveltaten hätten einschränken können, habe ein kluger Mann,

„die Wahrheit weislich hüllend in ein trüglich Wort",

die „köstliche Lehre" von einer im Himmel thronenden göttlichen Macht erfunden, die da alles höre, alles sehe und sogar die geheimsten Gedanken der Menschen vernehme und vergelte.

oder der Schlaf überwältigten, würden wir den wählen? Wie könnten wir jemals glauben, daß einer von der Art uns vor Schaden bewahren oder der Feinde Herr werden könnte? Oder wenn wir an unsres Lebens Ende einem Vollmacht geben wollten, unsere Söhne zu erziehen oder unsere unverheirateten Töchter zu hüten, oder Gelder zu verwahren, würden wir dazu einen Menschen ohne Selbstbeherrschung unseres Vertrauens wert halten? Und einem Sklaven ohne Selbstbeherrschung, würden wir dem Herden oder Vorratskammern oder die Leitung von Werkstätten übergeben? Zur Aufwartung vollends oder zu Marktgängen würden wir einen von der Art nicht geschenkt nehmen wollen. Wenn wir aber nicht einmal einen unenthaltsamen Sklaven annehmen würden, gebührt sichs da nicht, daß wir uns selber in acht nehmen, nicht so zu werden? Ein habsüchtiger Mensch ferner bringt wohl andere um ihr Geld, mag aber selber reich dabei werden. Ein unenthaltsamer Mensch dagegen schadet nicht nur anderen, um sich selber zu nützen, sondern er ist zwar auch anderen verderblich, aber sich selber noch viel verderblicher, – wenn es anders das höchste von Verderblichkeit ist, nicht allein sein Haus zu zerrütten, sondern auch seinen Leib und seine Seele. Und wer sollte an der Gesellschaft eines Menschen Gefallen finden, von dem man weiß, daß ihm leckere Speisen und Weine lieber sind als Freunde, und Buhldirnen lieber als wackere Gesellen? Sollte nicht jeglicher Mann in der Enthaltsamkeit den Grundstein aller Tugend erblicken und zu allererst diesen Grund in seiner Seele zu legen trachten? Wer kann ohne Enthaltsamkeit etwas Tüchtiges lernen oder sich in einer Kunst ordentlich ausbilden? Oder wer, der seiner Lüste Knecht ist, wird nicht an Leib und Seele in eine schmähliche Verfassung geraten? Mir deucht, bei der Hera, ein freier Mann muß sich wünschen, keinen solchen Knecht zu bekommen, und wer selbst ein Knecht solcher Lüste ist, der sollte die Götter anflehen, daß sie ihm einen tüchtigen Herrn bescheren: denn nur so ist einem solchen zu helfen. So pflegte er zu sprechen. Aber seine Enthaltsamkeit bewies er noch besser

durch Taten als durch Reden. Denn nicht nur seine leiblichen Begierden hielt er im Zügel, sondern auch die Geldgier, dem Grundsatze folgend, wer vom ersten besten Geld nehme, mache ihn zum Herrn über sich und verfalle einer Knechtschaft, die nicht weniger schimpflich als irgendeine andere sei.

Auch sein Gespräch mit dem Sophisten Antiphon ist es wert, daß ich es nicht übergehe. Antiphon trat nämlich einmal an ihn heran, als er von seinen Anhängern umgeben war, und sprach, um sie ihm abspenstig zu machen, ungefähr so zu ihm: „Ich dachte immer, Sokrates," begann er, „durchs Philosophieren müßte man glücklicher werden. Aber mich deucht, dir hat die Philosophie das Gegenteil eingetragen. Wenigstens lebst du so, wie es kein Sklave bei seinem Herrn aushalten würde zu leben. Du issest die schlechteste Speise und trinkst den schlechtesten Trank. Dein Mantel ist nicht nur schlecht, sondern auch Sommer und Winter derselbe. Einen Leibrock darunter trägst du nie und gehst immer barfuß. Geld nimmst du nicht ein, das doch zu erwerben wohltut und zu besitzen ein freieres und froheres Leben schafft. Lehrer erziehen sonst ihre Schüler zur Nachahmung ihres eigenen Tuns. Machst du das auch so, so laß dir sagen, daß du ein Lehrer der Armseligkeit bist." Darauf antwortete Sokrates: Ich glaube, Antiphon, dir kommt meine Lebensweise so jammervoll vor, daß du wohl lieber würdest tot sein als ebenso leben wollen. Laß uns denn einmal betrachten, was du Beschwerliches daran wahrgenommen hast! Etwa daß ich, weil ich keine Bezahlung nehme, mit niemand zu sprechen brauche, mit dem ich nicht will, während andere, die Bezahlung nehmen, sie mit der Tat abzuverdienen gezwungen sind? Oder verachtest du meine Lebensweise, weil du denkst, meine Speise wäre weniger gesund? oder sie gäbe weniger Kraft? oder meine Lebensmittel wären seltener und schwerer zu beschaffen? oder dir schmeckten deine Gerichte besser als mir meine? Weißt du nicht, daß, wer mit der größten Lust ißt, am wenigsten Leckerbissen braucht, und wer mit der größten Lust trinkt, am wenigsten Verlangen nach Ge-

tränken fühlt, die er nicht haben kann? Und wer die Kleider nach der Jahreszeit wechselt, das weißt du doch auch, der tut es der Hitze und Kälte wegen, und Schuhe tragen die Leute, um nicht von Dingen, die den Füßen weh tun, am Gehen gehindert zu werden. Hast du nun schon einmal gesehen, daß ich der Kälte wegen mehr als ein anderer zu Hause geblieben bin? oder der Hitze wegen mich mit jemand um den Schatten gestritten habe? oder weil mir die Füße weh taten, nicht dahin gegangen bin, wohin ich wollte? Du weißt doch wohl, wer von Natur körperlich auch noch so schwach ist, bringt es durch Übung dahin, in den Dingen, auf die er sich eingeübt hat, mehr zu leisten als die Stärksten, die sich nicht üben, und die Anstrengung davon leichter als diese zu ertragen. Und da meinst du nicht, daß ich, der ich meinen Körper unablässig übe, auszuhalten was mir vorkommt, alles leichter ertrage als du, der du nicht übst? Und daß ich dem Bauch und dem Schlaf und der Wollust nicht fröne, glaubst du, das hätte einen anderen Grund als den, daß ich andere Dinge habe, die mir mehr Freude machen als jene, Dinge, die mir nicht nur beim Gebrauche wohl tun, sondern mich auch einen Nutzen für die Zukunft hoffen lassen? Soviel weißt du ja doch: wer da denkt, es ginge ihm nie nach Wunsch, der hat keine Freude von der Welt, wer aber glaubt, guten Erfolg zu haben, sei es mit dem Landbau oder der Seefahrt, oder was es sonst sein mag, was er betreibt, der hat das Gefühl des Wohlergehens und freut sich daran. Glaubst du nun, alle Erfolge von der Art könnten einem Menschen so große Freude machen, wie der empfindet, der da denkt, er werde selbst ein besserer Mensch und gewinne bessere Freunde? Ich für mein Teil halte fest daran, daß der sich mehr freut. Und wenn es nun gilt, seinen Freunden oder seiner Stadt zu nützen, welcher von den beiden hat mehr Zeit, sich das angelegen sein zu lassen, wer so lebt, wie ich lebe, oder wer ein Leben führt, wie du es glücklich preisest? Wem von beiden wird es leichter fallen, einen Heereszug mitzumachen, dem, der nicht ohne großen Aufwand leben kann, oder dem,

der sich mit allem begnügt, was sich ihm bietet? Welcher Art Menschen werden, wenn sie belagert sind, rascher zur Ergebung gezwungen sein, die, welche schwer zu befriedigende Bedürfnisse haben, oder die an dem genug haben, was am leichtesten zu finden ist? Es scheint, Antiphon, du glaubst, das Glück bestehe in Üppigkeit und kostbarem Leben. Ich dagegen halte dafür, nichts bedürfen ist göttlich, so wenig wie möglich bedürfen, bringt der Gottheit nahe, und das Göttliche ist das Beste, das, was ihm zunächst steht, steht dem Besten zunächst.

Ein anderes Mal unterhielt sich Antiphon wieder mit Sokrates und sagte zu ihm: „Sokrates, für einen gerechten Menschen halt ich dich, für einen weisen aber nicht im allermindesten, und es kommt mir so vor, als sähest du das selber ein. Denn du verlangst ja von niemand Lohn dafür, daß er in deiner Gesellschaft sein darf. Deinen Mantel und dein Haus und was du sonst besitzest, hältst du doch Geldes wert, und würdest es an niemand für weniger als es wert ist, abgeben, geschweige denn unentgeltlich. Da ists doch klar, auch für deine Gesellschaft würdest du nicht weniger als ihren Geldeswert nehmen, wenn du dächtest, daß sie überhaupt Wert hätte. Gerecht darf man dich da wohl nennen, weil du die Leute nicht aus Habsucht betrügst, aber weise nicht, wenn du nicht weißt, was Wert hat". Sokrates antwortete ihm: Antiphon, bei uns wird Hingebung der Jugendblüte und Mitteilung der Weisheit nach einerlei Grundsatz beurteilt. Verkauft einer jene für Geld an jeden, der sie begehrt, so heißt er ein H....junge. Macht er sich dagegen einen Liebhaber zum Freund, den er als wackeren Mann erkannt hat, so achten wir ihn für einen verständigen Jüngling. Ebenso denken bei uns die Leute von der Wissenschaft. Wer sie für Geld jedem verkauft, der sich meldet, den heißen sie Sophisten.[1] Wer dagegen Leuten von guter Natur-

[1] Auf groben Klotz ein grober Keil! Das Geringschätzige liegt natürlich nicht im Gebrauche des Wortes Sophist (denn so nannte sich Antiphon wohl selber), sondern in der Vergleichung. Jener deutsche Fürst war kaum deutlicher, als er zu dem ersten deutschen Gelehrten seiner Zeit das Wort sprach, Tänzerinnen,

anlage alles Gute lehrt, was er weiß, um sich in ihnen wackere Freunde zu gewinnen, von dem halten wir, daß er tut, was dem wackeren Bürger wohl ansteht. Wie andere Leute, so habe auch ich eine Liebhaberei, Antiphon. Mancher erfreut sich an einem edlen Pferd oder Hund oder Vogel. Ebensoviel Vergnügen und noch mehr habe ich an wackeren Freunden, und wenn ich ihnen etwas Gutes zu lehren habe, so lehr ichs ihnen, und mache sie auch mit anderen bekannt, von denen ich denke, sie könnten ihnen was nützen, um treffliche Männer zu werden. Auch die Schätze, die uns die alten Weisen in Büchern hinterlassen haben, nehm ich mit meinen Freunden vor, und wenn wir dabei etwas Gutes finden, so holen wirs uns heraus und halten es für großen Gewinn, wenn wir einander nützlich werden können. Mir schien Sokrates, wenn ich ihn so reden hörte, selber ein glücklicher Mann zu sein, und auch die, so ihm zuhörten, zu aller Trefflichkeit hinzuführen.

Wir wollen nicht vergessen, daß er die jungen Leute, die mit ihm umgingen, auch dadurch zum Streben nach wahrer Trefflichkeit führte, daß er sie aller Prahlerei abwendig machte. Immer sagte er ihnen, es gäbe keinen schöneren Weg zu einem guten Namen, als tüchtig in den Dingen zu *werden*, in denen man tüchtig *scheinen* wollte. Das pflegte er so zu beweisen: Laßt uns einmal überlegen, was ein Mensch zu tun hätte, der, ohne ein guter Flötenspieler zu sein, doch dafür gelten wollte. Er müßte doch wohl den Meistern des Flötenspiels ihr äußerliches Auftreten nachmachen? Erstens, weil sie sich in schöner Kleidung zeigen und viel Dienerschaft mit sich führen, müßte er das auch tun. Zweitens, weil sie von vielen Leuten gepriesen werden, müßte er sich auch viele Lobredner werben. Aber an

---

H.... und Professoren seien für Geld immer zu haben. Übrigens scheint die Antwort des Sokrates zu beweisen, daß Antiphon kein Athener war. Ihn wirksamer abzufertigen, stellt sich Sokrates in Beurteilung der Päderastie auf den Standpunkt, der in Athen unter den Gebildeten der gewöhnliche, aber nicht ganz der seinige war. Siehe die Vorbemerkungen zu Xenophons Gastmahl.

die Flöte dürfte er freilich nicht rühren, sonst stünde er ja auf der Stelle als ein lächerlicher Mensch da, und alle Leute sähen, daß er ein schlechter Flötenspieler wäre und ein Aufschneider obendrein. Und wenn ihm dergestalt sein großer Aufwand gar nichts nützte und überdies einen schlechten Ruf eintrüge, so würde man doch wohl sagen können, er führte ein unersprießliches und verächtliches Leben. Ebenso, wenn einer für einen guten Heerführer gelten wollte, oder für einen tüchtigen Steuermann, der es nicht wäre, laßt uns sehen, wie es ihm gehen würde! Gesetzt, es gelänge ihm nicht, die Leute glauben zu machen, daß er die Kunst verstünde, als deren Meister er gern gelten möchte, wäre das nicht ein verdrießliches Ding? Gesetzt aber, es gelänge ihm, wäre da sein Los nicht noch elender? Denn würde er zum Heerführer bestellt oder zum Steuermann, so würde er doch die Menschen ins Unglück bringen, die er am wenigsten gern ins Unglück brächte, und für ihn selbst würde die Sache schlimm und schimpflich ausgehen. In gleicher Weise zeigte er nun auch, wieviel Nachteil es brächte, für reich, für tapfer, für stark gehalten zu werden, wenn man es nicht sei: denn wem es so ginge, an den würden Ansprüche gemacht, die er nicht erfüllen könnte, und wenn er sie unerfüllt ließe, so würde man das ihm nicht verzeihen, weil die Leute dächten, er könnte sie doch erfüllen. Wer einen andern beschwatzte, ihm Geld oder ein Stück Hausrat zu leihen und ihn dann darum prellte, den nannte er keinen kleinen Gauner, weitaus der größte Gauner aber, meinte er, wäre der, der nichts Ordentliches leisten könnte und es doch fertig brächte, die Leute glauben zu machen, er wäre seine Vaterstadt zu leiten imstande. Ich meinesteils hatte den Eindruck, daß er seine Begleiter durch derartige Gespräche auch allem dünkelhaften Prahlerwesen abwendig machte.

Auch schien er mir durch Reden der folgenden Art seine Gesellschafter dazu anzuleiten, daß sie sich in der Beherrschung der Begier nach Speise und Trank, nach Wollust oder Schlaf, sowie im Ertragen von Hitze, Kälte und körperlicher Anstren-

gung üben sollten. Zu einem Begleiter, von dem er gemerkt hatte, daß er sich in solchen Dingen nicht sehr in Zucht hielt, sagte er einmal: Sag mir doch, Aristippos,[1] wenn du zwei junge Leute zu erziehen hättest, den einen so, daß er tüchtig zum Befehlen und Regieren würde, den anderen so, daß er dereinst aufs Befehlen gar keinen Anspruch machen sollte, wie würdest du jeden der beiden erziehen? Bist dus zufrieden, daß wir zuerst untersuchen, wie es mit der Ernährung zu halten wäre, als mit dem ersten Stück der Erziehung? Aristippos antwortete: „Ja, mir scheint, die Ernährung muß der Anfang sein; denn wenn einer nicht ernährt würde, so könnte er auch nicht leben." Nun also, Lust zum Essen werden sie beide haben, wenn die Essensstunde kommt? „Das ist anzunehmen." Welchen von beiden würden wir denn nun gewöhnen, erst noch ein nötiges Geschäft abzutun, ehe er seinen Hunger stillt? „Beim Zeus, der, welcher zum Regieren erzogen werden soll, damit nicht unter seiner Regierung die Geschäfte der Stadt liegen bleiben." Müssen wir nicht auch, wenn sie Lust zum Trinken haben, den nämlichen gewöhnen, mit der Stillung des Durstes warten zu können? „Gewiß." Aber das Verlangen nach Schlaf zu beherrschen, so daß er imstande ist, spät zu Bette zu gehen, oder früh aufzustehen, oder die Nacht zu durchwachen, welchem haben wir das beizubringen? „Wieder demselben." Wie stehts aber mit der Beherrschung des Wollusttriebes, daß ihm der nicht im Weg ist, wenn es ein Geschäft zu besorgen gilt? „Auch das

[1] Aristippos, ein Sohn der reichen und üppigen afrikanischen Griechenstadt Kyrene, kam schon in etwas reiferem Alter nach Athen, trat hier in regen Verkehr mit Sokrates und blieb dessen Bewunderer und Verehrer, obwohl er in des Meisters letzten Lebensstunden unter den um ihn versammelten Jüngern vermißt wurde. Als Philosoph lehrte er, das einzige unbedingte Gut für den Menschen sei die Lustempfindung. Einsicht, Freiheit, Selbstbeherrschung ließ er zwar, insofern sie die höchsten und reinsten Lustempfindungen vermittelten, als hohe Güter gelten, legte aber auf die sinnlichen Freuden höheren Wert als Sokrates, und beharrte im Gegensatz zu ihm bei einer genußfrohen und schweifenden Lebensart am syrakusischen Hofe, in Korinth, in seiner Vaterstadt, in der seine Schule noch mehrere Generationen blühte.

muß der nämliche lernen." Und daß er Anstrengungen nicht flieht, sondern willig auf sich nimmt, welchem von beiden werden wir das lehren? „Ebenfalls dem, den wir zum Befehlen erziehen sollen." Ferner alles Wissen, was dazu dient, Widersacher zu überwinden, welchem wird das beizubringen nötiger sein? „Beim Zeus, bei weitem nötiger dem, der zum Regieren erzogen wird; denn ohne dieses Wissen hilft ihm alles andere gar nichts." Und wer so erzogen ist, meinst du nicht, daß den seine Widersacher nicht so leicht fangen werden, wie sich die Tiere fangen lassen? Du weißt doch, die werden teils durch Fraß geködert und, so scheu manche sind, doch von der Freßbegierde gelockt und gefangen, teils auch durch einen lockenden Trank? „Allerdings." Und andere werden ein Opfer ihrer Geilheit; wie die Wachteln und Rebhühner, wenn sie die Stimme des Weibchens hören, sich von der Begier und der Erwartung des Liebesgenusses zum Vergessen der Gefahr hinreißen lassen, so daß sie ins Netz fliegen? Auch damit war Aristippos einverstanden. Und meinst du nicht, fuhr Sokrates fort, daß es für den Menschen schimpflich ist, wenn es ihm nicht anders ergeht als den dümmsten Tieren? Wie z. B. für einen Ehebrecher, der in die Falle geht, ob er gleich weiß, daß er in Gefahr ist, zu leiden was ihm das Gesetz androht, nämlich die schnödesten Mißhandlungen, wenn er sich hat ertappen lassen? Wer trotz solcher Züchtigung und Schande, die ihm droht, und bei den vielen Mitteln, die er hätte, sich in aller Sicherheit von der geschlechtlichen Begierde freizumachen, sich dennoch in die Gefahr begibt, scheint der nicht ganz und gar wie von einem bösen Dämon besessen? „So scheint es mir." Ferner, da doch die notwendigsten Arbeiten meistens unter freiem Himmel verrichtet werden müssen, so die des Kriegs, die des Landbaus und sonst noch viele wichtige mehr, daß sich da doch die meisten Menschen nicht im Ertragen von Frost und Hitze üben, scheint dir das nicht eine große Sorglosigkeit zu sein? Auch das gab er zu. Demnach glaubst du wohl, auch diese Beschwerden leicht zu ertragen, müsse der

künftige Befehlshaber geübt werden? „Sicherlich," sagte er. Wenn wir also die, welche alle diese Dinge ertragen und beherrschen können, in die Klasse der zum Befehlen geschickten Menschen stellen, so werden wir alle, die das nicht vermögen, zur Klasse derer zählen, die aufs Befehlen gar keine Ansprüche machen dürfen? Er war auch damit einverstanden. Wie also? Da du nun weißt, wie es mit diesen beiden Menschenarten bestellt ist, hast du dir da schon einmal überlegt, zu welcher von beiden du dich von Rechts wegen zu rechnen hast? „O," sprach Aristippos, „ich stelle mich keineswegs in die Klasse derer, die da befehlen wollen. Es ist ja schon eine große Arbeit, für sich selber alles anzuschaffen, was man braucht. Da scheint mirs, es muß ein ganz unverständiger Mensch sein, der sich nicht damit begnügt, sondern sich auch noch die andere auflädt, für die übrigen Bürger herbeizuschaffen, was sie nötig haben. Sich selber viele Wünsche nicht erfüllen zu können, und dabei als Vorsteher der Stadt sich verantwortlich machen zu lassen, wenn man nicht alles zustande bringt, was die Stadt wünscht, ist das nicht heller Unverstand? Die Städte nehmen sich heraus, mit ihren regierenden Beamten umzugehen, wie ich mit meinem Hausgesinde. Denn ich verlange von meinen Dienern, daß sie mir alles in reichlicher Fülle herschaffen, was mir bequem ist, selber aber kein Stück davon anrühren, und die Städte glauben, ihre Beamten hätten ihnen soviel Gutes wie nur möglich zuwege zu bringen, sich selbst aber aller dieser guten Dinge zu enthalten. Ich würde also die, so da Lust haben, sich selber und anderen viele Ungelegenheiten zu machen, so erziehen, wie du sagst, und in die zum Regieren bestimmte Klasse setzen, mich selber aber stelle ich in die Klasse derer, die ihr Leben so leicht und angenehm wie möglich zu verbringen wünschen." Darauf sagte Sokrates: Willst du denn auch die Frage mit mir erörtern, welche von beiden angenehmer leben, die Herrscher oder die Beherrschten? „Sehr gern" war die Antwort. Nun denn, von den Völkern, die wir kennen, sind in Asien die Perser Herrscher, die Syrer, Phryger und Lyder Be-

herrschte, in Europa die Skythen Herrscher, die Mäoten[1] Beherrschte, in Afrika die Karthager Herrscher, die Afrikaner Beherrschte. Welche also glaubst du, haben ein angenehmeres Leben? Oder unter den Griechen, zu denen du selbst gehörst, welche denkst du leben angenehmer, die von anderen beherrscht werden oder die über andere herrschen? „Aber ich will ja auch nicht zum Knechtsstand gehören," sprach Aristipp, „sondern mich dünkt, es gibt zwischen beiden einen Mittelweg, den ich zu gehen versuche, einen Weg, der weder in die Herrschaft noch in die Knechtschaft führt, sondern in die Freiheit. Denn sie ists, die das größte Glück gewährt." O ja, erwiderte Sokrates, wenn nur dieser Weg nicht, wie von der Herrschaft und der Knechtschaft, so auch von den Menschen wegführte, so könnte vielleicht etwas an dem sein, was du sagst. Solange du aber unter Menschen wandelst, und du willst weder herrschen noch dich beherrschen lassen, so siehst du wohl selbst, denk ich, wie es die Mächtigen verstehen, die Schwächeren zu ducken und zu züchtigen und als Knechte zu behandeln. Oder kennst du sie nicht, die den anderen ins Land fallen und das Getreide schneiden, das die Schwächeren gesät, und die Fruchtbäume fällen, die diese gepflanzt haben,[2] und sie so lange drangsalen, bis sie nachgeben und sich entschließen, lieber die Knechte der Stärkeren zu sein als ihre Feinde? Und auch unter den einzelnen weißt du doch wohl, daß die Mannhaften und Mächtigen die Unmännlichen und Ohnmächtigen unterjochen und ausbeuten? „Jawohl, aber damit mir dies nicht widerfährt, schließe ich mich überhaupt gar nicht in die Schranken eines Bürgerverbands ein, sondern bin überall Fremdling und Gast." Ah, da ziehst

[1] Am Asowschen Meer. — [2] In der alten Griechenwelt wurde der Staat von dem Volke, das ihn bildete, nicht unterschieden: nicht, wie wir sagen, Athen führte mit Sparta Krieg, sondern die Athener mit den Spartanern. Dem entspricht es, daß nach griechischem Völkerrecht aller Besitz athenischer Bürger im Kriegsfall von den Feinden als rechtmäßige Beute fortgeschleppt oder vernichtet werden konnte und die Wegnahme oder Zerstörung des feindlichen Eigentums eins der vorzüglichsten Kriegsmittel war.

du dich freilich auf eine feine Art aus der Klemme! Den Fremden und Gästen, meinst du, tut, seit Sinis, Skiron und Prokrustes tot sind,[1] niemand mehr was zuleide! Aber ich weiß doch nicht. Heutzutage geben sich ja die Bürger in ihren eigenen Städten sogar Gesetze, um sich gegeneinander vor übler Behandlung zu schützen, und suchen sich zu den Freunden die sie ihre natürlichen nennen, noch andere Helfer zu gewinnen, und ihre Städte schirmen sie durch Wälle und schaffen sich Waffen an zur Gegenwehr gegen Vergewaltigung, und werben dazu auch noch auswärtige Kampfgenossen, und mit allen diesen Vorbereitungen bringen sie es doch nicht dahin, daß ihnen nichts zuleide getan würde. Und du, der du von allem dem nichts hast, der du viele Zeit auf den Heerstraßen zubringst, wo noch viele Gewalt leiden müssen, und in jeder Stadt, in die du kommst, schwächer als der schwächste Bürger bist, und der du ein Mensch von der Art bist, an die sich die Übeltäter am ersten zu machen pflegen, du meinst trotzdem, weil du ein Fremder und ein Gast wärst, so wärst du vor dem Unrechtleiden sicher? Verlässest du dich wirklich darauf, daß die Städte den Fremden beim Kommen und Gehen Schutz und Sicherheit ausrufen lassen? Oder vielleicht darauf, daß du meinst, als Knecht könnte ein Mensch deiner Art niemand was nützen, weil niemand einen im Hause haben möchte, der sich zu nichts anzustrengen Lust und dafür an der kostbarsten Lebensweise sein Wohlgefallen hat? Laß uns doch einmal zusehen, wie Herren mit solchen Knechten umgehen! Suchen sie ihnen nicht erstens die Geilheit durch Hunger abzugewöhnen? Hindern sie sie nicht am Stehlen, indem sie alles zuschließen, wo was zu finden ist, und am Davonlaufen, indem sie sie in Fesseln schlagen? Treiben sie ihnen den Müßiggang nicht durch Schläge aus? Oder wie machst dus, wenn du merkst, daß einer von deinen Sklaven so ist? „Ich züchtige ihn mit allen Strafen, bis ich ihn gezwungen habe, seine Knechtspflicht zu tun. Aber Sokrates, die zur Kunst

[1] Die Unholde an der Straße von Korinth nach Athen, von denen Theseus das Land befreit hatte.

des Herrschens erzogen werden, die du mir für Glückseligkeit zu halten scheinst, was haben die vor denen voraus, die Ungemach aus Zwang leiden, wenn sie freiwillig hungern und dürsten und frieren und wachen und alle andere Mühsal erdulden? Ich sehe nicht ein, was es für einen Unterschied macht, ob man sich dasselbe Fell freiwillig oder unfreiwillig mit der Peitsche gerben oder überhaupt den nämlichen Körper mit all diesen Drangsalen freiwillig oder unfreiwillig bestürmen läßt, nur daß wer die Pein freiwillig auf sich nimmt, noch den Unverstand dazu hat." Was, Aristippos? sagte Sokrates. Meinst du nicht, zwischen freiwillig und unfreiwillig in diesen Dingen wäre der Unterschied, daß wer freiwillig hungert oder dürstet, essen oder trinken kann, sobald er will, und so in allem, wer aber unfreiwillig solche Pein leidet, nicht aufhören kann, wenn er will? Zweitens ist, wer sich freiwillig in Hoffnung eines Gewinnes plagt, wohlgemut dabei, wie z. B. die Jäger in der Hoffnung auf Beute gerne Strapazen ertragen. Und derartige Preise der Mühen haben noch nicht einmal einen besonderen Wert. Wer aber Mühen erträgt, um wackere Freunde zu erwerben, oder um Feinde zu überwinden, oder um an Leib und Seele stark und tüchtig zu werden, damit er sein eigenes Haus ordentlich verwalten, seinen Freunden Gutes tun, seiner Vaterstadt Wohlfahrt fördern kann, muß man von dem nicht glauben, daß er sich zu solchem Zwecke mit Freuden abplagt und dabei seines Lebens froh ist, weil er selber mit sich zufrieden sein kann und auch von den anderen gelobt und gepriesen wird? Dazu kommt, daß ein bequemes Leben und müheloses Genießen weder eine gute Leibesverfassung erzeugen kann, wie uns unsere Turnmeister lehren, noch die Seele zu irgendeinem ordentlichen Wissen gelangen läßt, während Erziehung durch angestrengte Arbeit die Menschen zur Vollbringung wackerer Taten stählt, wie die besten Männer sagen. Hesiodos sagt irgendwo:[1]

---

[1] Werke und Tage, Vers 286.

Schlechtigkeit, ja, die kann man sich wohl zu Haufen erraffen
Ohne Beschwer. Denn glatt ist der Weg, und sie hauset ganz nahe.
Aber zur Trefflichkeit geht durch Schweiß nach der ewigen Götter
Wille der Weg. Denn lang ist der Steig, und steil, der zu ihr führt,
Schroff und rauh im Beginn. Doch hast du den Gipfel erklommen,
Leicht dann führt dich zum Ziele der Pfad, so beschwerlich er erst war.

Und Epicharmos zeugt für ihn:

Für die Arbeit alle Güter beut der Himmel uns zum Kauf.

Und an einer anderen Stelle sagt er:

O du Tropf, nicht nach dem Weichen hasche, sonst wird das Harte dein Teil!

Und der weise Prodikos spricht sich in seiner Schrift über Herakles, die man so oft vortragen hört, ebenso über die Tugend aus, etwa mit folgenden Worten, soviel ich mich erinnere. Als Herakles, sagt er, aus dem Knabenwesen hinausstrebend in das Alter der Blüte trat, in dem die jungen Leute sich selbst zu regieren anfangen, und nun bald erkennen lassen, welchen Lebensweg sie wählen werden, ob den der Tugend und Ehre oder den des Lasters und der Schande, da zog er aus in die Welt, bald aber saß er nieder, unschlüssig, welchen der beiden Wege er einschlagen sollte. Da sah er zwei Frauen von hoher Gestalt auf sich zukommen, die eine würdevoll anzuschauen und adlig von Wuchs, den Leib mit Reinheit geziert, den Blick mit Scham, die Haltung mit Zucht, im weißen Gewande, die andere zu üppiger Fülle entfaltet, die Haut geschminkt, so daß sie weißer und röter erschien als von Natur, die Haltung so, daß sie schlanker aussah als sie war, in einem Gewande, das den Glanz ihrer Jugendblüte hindurchleuchten ließ, den Blick auf sich selbst gewendet, dann wieder umherschweifend, zu sehen, ob jemand

anders sie schaute, oder seitwärts auf ihren eignen Schatten gerichtet. Als sie dem Herakles näher kamen, ging die erste unverändert ihren selben Schritt, die andere wollte ihr zuvorkommen, lief zu dem Jüngling hin und sprach: Ich sehe, Herakles, du weißt nicht, auf welchen Lebensweg du dich wenden sollst. Nimmst du mich zur Freundin, so werde ich dich den angenehmsten und leichtesten Weg führen. Du wirst alle Freuden zu kosten bekommen, und von Ungemach wird dein ganzes Leben frei bleiben. Erstens wirst du dich weder um Krieg noch um Geschäfte zu kümmern brauchen, sondern immer nur denken dürfen, was du für Speise und Trank nach deinem Geschmack ausfindig machen kannst, oder welche Augenweide und welcher Ohrenschmaus dir gefallen würde, oder was du gern röchest oder anfühltest, oder mit welchem hübschen Knaben du am liebsten verkehrtest, oder wie du dich am weichsten betten könntest, und wie du zu allen diesen Dingen mit der geringsten Mühe gelangen kannst. Und wenn dir ein Gedanke kommt, es könnten dir einmal dazu die Mittel mangeln, so fürchte nicht, daß ich dir zumute, sie dir unter Arbeit und Mühe für Körper und Geist zu erwerben, sondern was andere schaffen, das wirst du genießen, und wirst überall zugreifen, wo es was zu gewinnen gibt. Denn ich gewähre denen, die sich an mich schließen, die Freiheit, überallher Nutzen zu ziehen. Als Herakles das hörte, fragte er: und wie heißest du? Worauf sie: meine Freunde nennen mich Glückseligkeit, meine Feinde geben mir den Necknamen Nichtsnutzigkeit. Unterdessen war die andere herangekommen und sprach: Auch ich komme zu dir, Herakles, weil ich weiß, wer deine Eltern sind und deine eigene Natur in deinen Knabenjahren kennen gelernt habe, und daraus Hoffnung schöpfe, daß du, wenn du den Weg zu mir erwählst, ein sehr wackerer Vollbringer schöner und ruhmwürdiger Taten sein wirst, und daß dadurch meine Ehre noch weit größer werden und der Glanz meines Ruhms noch weit heller strahlen wird. Ich werde dich nicht mit Verheißung von Genüssen betrügen, sondern dir in aller Wahrheit erklären, wie die Götter

die Dinge auf Erden geordnet haben. Von allem Guten und allem Schönen geben die Götter den Menschen nichts ohne Arbeit und Bemühung, sondern wenn du willst, daß dir die Götter gnädig seien, so mußt du ihnen dienen, willst du von Freunden geliebt sein, so mußt du ihnen Gutes erweisen, wünschest du von einer Stadt Ehren zu empfangen, so mußt du dich der Stadt nützlich machen, verlangt es dich, von dem ganzen Griechenvolk bewundert zu werden, so mußt du versuchen, dem Griechenvolk Gutes zu tun, willst du, die Erde soll dir reichliche Frucht bringen, so mußt du die Erde bebauen, meinst du, Herden sollten dich reich machen, so mußt du der Herden warten, drängt es dich, durch Krieg groß zu werden, und wünschest du dir die Macht, die Freunde zu befreien und die Feinde zu bändigen, so mußt du die Künste des Kriegs von denen, die sie verstehen erlernen, und dich in ihrer Anwendung üben, wünschest du, auch leiblich stark zu sein, so mußt du deinen Leib gewöhnen, der Seele botmäßig zu sein, und ihn durch Übung ausbilden mit Mühen und mit Schweiß. Da fiel ihr die Nichtsnutzigkeit ins Wort und sprach: Merkst du, Herakles, was für einen beschwerlichen und weiten Weg zur Freude sie dir beschreibt? Ich werde dich auf einem leichten und kurzen zur Glückseligkeit führen. Du Armselige, erwiderte die Trefflichkeit, was hast du wohl Gutes? Oder was weißt du von Freuden, die du nichts darum tun willst? Du wartest ja nicht einmal die Begier des Genusses ab, sondern füllst dich mit allem an, ehe sie sich noch geregt hat, issest, ehe dich hungert, trinkst, ehe dich dürstet, und um doch vom Essen und Trinken Vergnügen zu haben, verschreibst du dir Köche und schaffst dir teuere Weine an, und läufst zur Sommerszeit nach Schnee herum. Um süß zu schlummern, sorgst du, daß nicht bloß das Bette weich sei, sondern auch die Bettstelle und ihre Füße elastisch. Denn du verlangst nach Schlaf, nicht weil du dich angestrengt hättest, sondern weil du nicht weißt, was du machen sollst. Den Wollustgenuß erzwingst du vor dem Verlangen danach, indem du allerlei Künsteleien ausdenkst und Männer als

Frauen gebrauchst. Denn so bildest du deine Freunde! Des Nachts treibst du frechen Übermut mit ihnen, den besten Teil des Tags lässest du sie verschlafen. Unsterblich wie du bist, haben dich doch die Götter aus ihrem Kreis verstoßen, und bei tüchtigen Menschen stehst du in Unehre. Den allersüßesten Laut, ich meine dein eignes Lob, hast du nie gehört, und den allersüßesten Anblick hast du nie genossen: denn du hast nie eine schöne Tat von dir gesehen. Wer wird dir glauben, wenn du etwas sagst? Wer dir helfen, wenn du um etwas bittest? Oder welcher Mensch von gesundem Sinn wird sich deiner Schar anzuschließen wagen? Die dir nachfolgen, sind in der Jugend leiblich schwach, und wenn sie älter geworden sind, geistig stumpf. Denn jung sind sie feist vom Wohlleben ohne Mühsal, im Alter schleichen sie verwelkt, mühselig einher. Was sie einst getrieben, macht ihnen Scham, was sie nun treiben, ist ihnen zur Last. Denn des Lebens Süßigkeiten haben sie in der Jugend durchlaufen, seine Beschwerden sich fürs Alter aufgespart. Ich dagegen bin den Göttern gesellt und bin gesellt den wackeren Menschen, keine herrliche Tat bei Göttern oder Menschen wird ohne mich vollbracht. Geehrt werde ich mehr als alle, von Göttern und von Menschen, die es angeht, von Künstlern als liebe Mitarbeiterin, von Hausvätern als des Hauses treue Wächterin, von Dienern als freundliche Beisteherin, bei den Mühen des Friedens als rüstige Helferin, bei den Arbeiten des Kriegs als zuverlässige Kampfgefährtin, von Freunden als ihres Bundes trefflichste Genossin. Meinen Anhängern ist von Speise und Trank ein erquickender und sicherer Genuß beschieden: denn sie warten, bis sich die Begier danach geregt hat. Der Schlaf ist ihnen süßer als denen, die der Arbeit Mühe nicht kennen, sie stehen von ihm auf unverdrossen, und versäumen nicht um seinetwillen, zu verrichten, was verrichtet werden muß. Die Jungen freuen sich des Lobes der Älteren, die Bejahrteren sind stolz auf die Ehre der Jungen. Sie gedenken gern der Taten, die sie einst vollbracht, und freuen sich, wenn ihnen die Verrichtungen gelingen, die ihnen jetzt obliegen.

Denn durch mein Verdienst sind sie den Göttern freund, ihren Freunden lieb und geehrt in ihrem Vaterland. Wenn ihnen aber das beschiedene Ende gekommen ist, dann liegen sie nicht vergessen und ehrenlos im Grabe, sondern leben ein blühendes Leben des Ruhms und der Erinnerung für ewige Zeiten. So steht deine Sache, o du Sohn wackerer Eltern, Herakles! Wenn du dich treulich durch des Lebens Mühen kämpfest, so wird die preisenswerteste Glückseligkeit dein Teil sein.

So ungefähr führte Prodikos die Belehrung des Herakles durch die Trefflichkeit aus, nur daß er die Gedanken noch prächtiger als ich jetzt mit dem Schmucke des Wortes zierte. Dir, Aristippos, ziemt der Versuch, sie zu beherzigen, und auch etwas an die Zukunft, die deiner wartet, zu denken.

Einst bemerkte er, daß Lamprokles, sein ältester Sohn, der Mutter grollte. Mein Sohn, sagte er zu ihm, weißt du, daß es Menschen gibt, die man undankbar nennt? „Natürlich," antwortete der Jüngling. Hast du auch bemerkt, wodurch sich die Leute diese Benennung zuziehen? „Gewiß," war die Antwort. „Menschen, denen Gutes erwiesen ist, heißen undankbar, wenn sie ihren Dank durch die Tat erstatten könnten und es doch nicht tun." Und meinst du nicht, daß man undankbare Menschen zu den ungerechten Menschen rechnet? „Jawohl." Du weißt doch auch, Freunde in die Knechtschaft verkaufen, gilt für ungerecht, aber Feinde im Kriege für gerecht. Hast du dir nun schon einmal überlegt, ob es mit der Undankbarkeit auch so ist, daß sie Freunden gegenüber für ungerecht, aber gegen Feinde für gerecht gilt? „Gewiß hab ich das," antwortete Lamprokles, „und meine Meinung ist, wem man eine Wohltat nicht erwidert, mag er Feind oder Freund sein, gegen den ist man ungerecht." Wenn sichs so verhält, so wäre demnach Undankbarkeit kurz und gut Ungerechtigkeit? Er war auch der Meinung. Und je größer die Wohltaten sind, für die einer den Dank schuldig bleibt, um so größer wird seine Ungerechtigkeit sein? Auch damit war er einverstanden. Gibts denn nun Menschen, die von anderen größere Wohltaten emp-

fangen haben als Kinder von ihren Eltern? Erst waren sie doch gar nicht, aber die Eltern haben gemacht, daß sie *sind*, und alle die herrlichen Dinge zu sehen bekommen haben und an all den guten Dingen teilnehmen dürfen, die die Götter den Menschen gewähren, – was ja so sehr für das wertvollste Gut gilt, daß alle Menschen das Scheiden davon mehr als alles fliehen, und daß die Städte auf die schwersten Verbrechen den Tod als Strafe gesetzt haben, weil sie kein größeres Übel kannten, mit dessen Androhung sie vom Unrecht hätten abschrecken können. Denn das denkst du doch nicht, daß die Menschen um des Wollusttriebes willen Kinder zeugen, zu dessen Stillung es ja überall auf Gassen und in Häusern viele Gelegenheit gibt? Offenbar *überlegen* wir Männer uns doch auch, von *was für* Frauen wir die *besten* Kinder hoffen können, wenn wir uns mit ihnen zur Kinderzeugung verbinden. Der Mann nun ernährt erstens seine Genossin zu diesem Werk, und schafft zweitens für die Kinder, die da kommen sollen, alles herbei, wovon er denkt, es werde ihnen nützen zum Leben, und das so reichlich wie er kann. Die Frau aber, wenn sie empfangen hat, trägt diese Last mit Beschwerden und mit Gefahr ihres Lebens, und läßt sie die Nahrung mit genießen, mit der sie selber sich erhält. Und wenn sie die Frucht mit vieler Mühsal ausgetragen und das Kind geboren hat, dann nährt sie es und sorgt für es, das ihr doch nie das geringste Gute getan hat, und gar nicht erkennt, wer es ist, der ihm Gutes tut, und nicht ausdrücken kann, was ihm fehlt, sondern die Mutter sucht selber zu erraten, was ihm gut und was ihm angenehm sein wird, um Bedürfnis und Wunsch zu erfüllen, und nährt das Kind lange Zeit, und wird nicht müde, sich zu plagen bei Tag und bei Nacht, und weiß nicht, welchen Dank sie davon ernten wird. Und nicht genug mit der bloßen Ernährung, sondern wenn die Eltern denken, die Kinder wären nun etwas zu lernen imstande, dann lehren sie ihnen selber alles, was sie zum Leben Dienliches wissen, zum Lernen dessen aber, wovon sie meinen, ein anderer wäre geschickter, es zu lehren, schicken sie sie zu dem

und machen sich Kosten damit, kurz sie wenden alle Sorge und Mühe an, daß ihre Kinder so tüchtige Menschen wie möglich werden. Darauf sprach der Jüngling: „Aber wahrhaftig, wenn sie dies auch alles getan hat und noch viel mehr als dies, so kann doch kein Mensch ihr zänkisches Wesen ertragen!" Darauf Sokrates: Was glaubst du, ist schwerer erträglich, die Wildheit eines Tiers oder das Zanken einer Mutter? „Ich glaube," sprach er, „das Zanken einer Mutter, wenn sie so ist wie meine!" Nun, hat sie dich denn schon mit Beißen verletzt, oder mit Tritten, wie schon viele das von Tieren erlitten haben? „Aber beim Zeus, sie sagt einem Dinge, die man sich in seinem ganzen Leben nicht sagen lassen möchte!" Und du? fragte Sokrates. Wie viel schwer zu ertragende Plackerei und Qual glaubst du wohl, daß du schon von der ersten Kindheit an mit zornigen Lauten deiner Stimme und ungebärdigem Tun der Mutter gemacht, und wie sehr du sie, wenn du krank warst, geängstigt hast? „Aber ich habe ihr doch nie etwas gesagt oder getan, worüber sie sich hätte schämen müssen!" Glaubst du denn, fragte Sokrates, es wäre für dich eine härtere Zumutung, zu hören, was dir deine Mutter sagt, als für die Schauspieler, sich in den Tragödien einer vom anderen die ärgsten Dinge sagen zu lassen? Ich denke mir, die tragen das leicht, weil sie nicht glauben, daß der andere, wenn er sie mit heftiger Rede angreift, sie damit verletzen, und wenn er Drohungen ausstößt, ihnen was zuleide tun will. Du aber grollst deiner Mutter, und weißt doch auch recht gut, daß sie zu dir nicht aus feindlicher Gesinnung so spricht, sondern dir dabei sogar mehr Gutes wünscht als irgendeinem Menschen. Oder bist du der Ansicht, daß sie es schlimm mit dir meint? „Nein, das glaub' ich freilich nicht." Nun, und da sagst du von ihr, die es gut mit dir meint, die sich, wenn du krank bist, deiner annimmt, soviel sie nur immer kann, daß du gesund werden und daß es dir an nichts fehlen soll, was du irgend nötig hast, und auch oft zu den Göttern für dich betet und Gelübde für dein Heil tut und sie treulich erfüllt, – von der

sagst du, sie wäre schwer zu ertragen? Ich sollte meinen, wenn du eine solche Mutter nicht ertragen kannst, so kannst du das Gute nicht ertragen. Sag mir doch einmal, ob du dich sonst irgend jemand Verehrung zu erweisen und zu Willen zu sein verpflichtet glaubst, oder ob du gerüstet bist, keinem Menschen auf der Welt zu Gefallen zu leben oder zu gehorchen, weder einem Heerführer noch einem regierenden Beamten? „O beim Zeus, denen gehorch ich gern," sprach Lamprokles. Und wünschest du nicht auch deinem Nachbar zu gefallen, fuhr Sokrates fort, damit er dir Feuer anzuzünden erlaubt, wenn du es brauchst, und bei einer nötigen Arbeit mit anfaßt, und wenn dich ein Unfall trifft, dir freundnachbarlich beisteht? „Allerdings," sagte er. Wie aber, wenn sichs einmal träfe, daß du mit einem anderen eine Reise zu Land oder zu Schiffe machtest, wäre es dir dann ganz einerlei, ihn zum Feind oder zum Freund zu haben, oder glaubst du auch, um seine gute Meinung hättest du dich zu bemühen? „Gewiß," sagte er. Also um die alle bist du dich zu bemühen bereit, deiner Mutter aber, die dich mehr als sie alle lieb hat, glaubst du, brauchtest du nicht zu Willen zu leben? Weißt du nicht, daß sogar die Stadt, die doch keine andere Undankbarkeit jemals beachtet oder vor Gericht zieht, sondern die Leute ruhig gewähren läßt, die für empfangene Wohltat den Dank schuldig bleiben, daß die den, welcher seinen Eltern nicht Ehre und Pflege erweist, bestraft, und als unwürdig kein Regierungsamt bekleiden läßt, weil sie glaubt, den Göttern könnten die Opfer für die Stadt nicht gefallen, wenn so einer sie bringt, und er könnte auch sonst kein Geschäft für sie so vollbringen, wie es gut und recht ist? Und, beim Zeus, bei der Prüfung der Beamten fragt die Stadt sogar, ob der Bewerber nach seiner Eltern Tod ihre Gräber in Ordnung hält! Wenn du also vernünftig bist, mein Kind, so wirst du die Götter bitten, dir zu verzeihen, so du die Ehrfurcht vor deiner Mutter einmal aus den Augen gelassen hast, damit sie dich nicht auch als undankbar ansehen und die Neigung verlieren, dir Gutes zu tun, und wirst dich vor

den Menschen in acht nehmen, daß sie nicht alle, weil sie dich deine Eltern nicht ehren sehen, dir die Ehre versagen, und du ohne Freunde verlassen dastehst. Denn wenn sie dächten, du wärst undankbar gegen deine Eltern, so würde keiner für eine Guttat, die er dir erwiese, Aussicht auf Dank von dir zu haben meinen. Chärephon und Chärekrates, zwei Brüder von seiner Bekanntschaft, hörte Sokrates, hätten sich entzweit. Als er nun einmal den Chärekrates sah, sagte er zu ihm: Sag mir doch, du gehörst doch nicht etwa auch zu der Menschenart, die Geld höher hält als einen Bruder? Das Unvernünftige höher als den Vernünftigen, das Bedürftige als den Helfer, das viele als den einen? Wunderbar, daß es Menschen gibt, die es als einen Nachteil ansehen, Brüder zu haben, weil sie nicht auch die Habe der Brüder besitzen, und es doch nicht als Nachteil ansehen, Mitbürger zu haben, weil sie nicht auch die Habe ihrer Mitbürger besitzen, sondern hier sich berechnen können, daß es besser ist, mit vielen zusammenwohnend in Sicherheit zu haben, was man braucht, als allein lebend alle Habe der Bürger unter Gefahren zu besitzen, wo sichs aber um Brüder handelt, nichts davon wissen! Knechte kaufen sich, die es können, um Mitarbeiter zu haben, Freunde werben sie sich, weil sie Beistand brauchen, aber die Brüder sind ihnen gleichgültig, gerade als ob aus Mitbürgern Freunde werden könnten, aus Brüdern aber nicht. Es macht aber doch zur Freundschaft viel aus, von denselben Eltern entsprossen, und ebensoviel, zusammen aufgezogen worden zu sein; sogar in Tieren, die miteinander aufgenährt worden sind, entsteht eine Art Zuneigung zueinander. Dazu kommt, daß andere Menschen denen, welche Brüder haben, mehr Ehre antun als den Bruderlosen, und sich nicht so leicht feindlich an sie wagen. Chärekrates erwiderte: „Ja, Sokrates, wenn es sich nicht um eine große Sache zwischen uns handelte, dann müßte ich vielleicht den Bruder ertragen und nicht um einer Kleinigkeit willen meiden. Denn wie du sagst, ein Bruder ist ein großer Schatz, wenn er so ist, wie er sein soll. Wenn ers aber daran gänzlich fehlen läßt und das gerade Gegenteil

ist, was soll man da das Unmögliche versuchen?" Sokrates fragte: Kann denn Chärephon keinem Menschen gefallen, oder gibt es auch Leute, die ganz mit ihm zufrieden sind? „Das ists ja gerade, Sokrates, warum er meinen Haß verdient, daß er gegen andere ganz liebenswürdig sein kann, mir aber, wo er auch mit mir zusammentrifft, überall in Tat und Wort mehr ein Schaden als ein Nutzen ist." Einem der ein Pferd nicht zu behandeln versteht und es doch brauchen will, ist es auch ein Schaden. Stehts etwa mit einem Bruder ebenso, daß er dem ein Schaden ist, der mit ihm umgehen will und es nicht versteht? „Wie sollte ich nicht verstehen, mit einem Bruder umzugehen, der ich doch verstehe, in Tat und Rede gut mit jedem zu sein, der gut mit mir ist! Wer mich freilich mit Worten und Taten zu kränken sucht, gegen den kann ich unmöglich mit beiden gut sein, sondern werd es gar nicht versuchen!" Darauf Sokrates: Wunderbar! Wenn du einen Schäferhund hättest, der die Herde gut bewachte und auch gegen die Hirten freundlich wäre, dir aber die Zähne wiese, wenn du kämst, so würde es dir nicht einfallen, ihm zu grollen, sondern du würdest ihn durch Guttaten zu besänftigen suchen. Vom Bruder dagegen sagst du zwar, er würde ein Schatz für dich sein, wenn er gegen dich so wäre, wie er sollte, machst aber keinen Versuch, es dahin zu bringen, daß er dir ein guter Bruder wird, obwohl du doch selber sagst, du verständest dich darauf, mit Wort und Tat gut gegen andere zu sein. „Ich fürchte, Sokrates," war die Antwort, „ich habe nicht Weisheit genug, um zu machen, daß Chärephon gegen mich so wird, wie er sein sollte." Aber dazu gehört doch gar keine besondere Kunst oder Erfindung, wie mir scheint, sprach Sokrates, sondern mit den Künsten, die du längst verstehst, wirst du ihn, denk ich, bald eingefangen haben, so daß er die größten Stücke auf dich hält. „So rücke heraus damit, wenn du einen Liebeszauber weißt, auf den ich mich verstehe, ohne es zu wissen!" Nun denn, so sage mir, wenn du einen angesehenen Mann in der Stadt dazu gewinnen wolltest, daß er dich zum Schmause lüde, was würdest du tun? Ich würde

offenbar den Anfang machen und ihn zum Schmause laden, wenn ich opferte." Und wenn du einen von deinen Freunden dazu stimmen wolltest, sich, wenn du einmal verreistest, deines Hauswesens anzunehmen, was tätest du dann? „Es ist einleuchtend, daß ich zuerst versuchen würde, mich des seinigen anzunehmen, wenn er verreiste." Und wenn du einen auswärtigen Bekannten dazu bringen wolltest, dich in sein Haus aufzunehmen, wenn du in seine Stadt kämst, was würdest du machen? „Ohne Zweifel würde ich den auch zuerst in meins aufnehmen, wenn er nach Athen käme. Und wenn ich ihn geneigt machen wollte, mir die Sache durchsetzen zu helfen, zu der ich hingekommen wäre, würde ich ihm auch diesen Dienst zuerst leisten." Siehst du, du hast alle Liebeszauber, die bei Menschen helfen, längst gekannt und uns nur nichts davon merken lassen wollen! Oder bedenkst du dich, den Anfang zu machen, um nicht Schande auf dich zu laden, wenn du deinem Bruder zuerst Gutes tust? Den Mann hält man ja doch des höchsten Lobes wert, der den Feinden mit einem verderblichen Streich und den Freunden mit einer Wohltat zuvorkommt. Wenn ich dächte, Chärephon wäre geeigneter als du, zu dieser Freundschaft den ersten Schritt zu tun, so würde ich ihn zu bereden suchen, daß er zuerst Hand anlegte, dich zum Freunde zu gewinnen. Aber mich dünkt, du hast mehr Aussicht, es zustande zu bringen, wenn du den Anfang machst. Chärekrates erwiderte: „Ein sonderbarer Vorschlag, Sokrates, den man dir gar nicht zutrauen sollte, daß ich, der Jüngere, den ersten Schritt tun soll. Es ist doch sonst bei allen Menschen das Gegenteil Brauch: zu jeder Tat und zu jeder Rede hat der Ältere den Anfang zu machen!" Wie? fragte Sokrates. Ists nicht überall Brauch, daß der Jüngere ausweicht, wenn er dem Älteren begegnet? und ihm seinen Sitz überläßt? und ihn mit dem weicheren Lager ehrt? und ihn das Wort führen läßt. Laß die Bedenklichkeiten, mein Guter, fuhr er fort, und geh frisch ans Werk, den Bruder zu besänftigen! Du sollst sehen, er wird sehr bald darauf eingehen. Du siehst doch, wie ehrenhaft und

wie edel seine Art ist. Irgendein armseliges Menschlein kannst du nicht besser gewinnen, als wenn du ihm was schenkst. Wackere Menschen bringst du am besten herum, wenn du ihnen als Freund begegnest. Chärekrates wandte ein: „Wenn ich es nun so mache und er beträgt sich nicht im geringsten besser gegen mich?" Nun, was läufst du da für eine andere Gefahr, war Sokrates' Antwort, als der Welt gezeigt zu haben, daß du ein braver und liebevoller Bruder bist, und er ein Mensch von geringem Werte, der keine Guttat verdient? Aber es wird nichts dergleichen werden, denk ich. Denn ich halte dafür, wenn er bemerkt, daß du ihn zu diesem Wettstreit herausforderst, so wird er seinen ganzen Ehrgeiz darein setzen, es dir durch gute Worte und gute Taten hervorzutun. Jetzt steht es so mit euch, als wenn die Hände, die von der Gottheit geschaffen sind, eine der anderen zufassen zu helfen, das bleiben lassen und sich dazu wenden wollten, eine der anderen hinderlich zu sein, oder wenn die Füße, die erschaffen sind, einander zu helfen, das vergessen und einer dem anderen in den Weg treten wollten. Ists nicht große Torheit und Verblendung, was zum Nutzen geschaffen ist, zum Schaden zu verwenden? Nun ist aber ein Brüderpaar nach meiner Meinung von der Gottheit zu größerem wechselseitigen Nutzen geschaffen als Hände, Füße, Augen und was die Menschen sonst noch an ihrem Leibe paarweise haben. Denn wenn die Hände zwei Dinge, die mehr als eine Klafter voneinander lägen, zugleich angreifen sollten, so könnten sies nicht, und die Füße können nicht einmal auf einer Klafter Weite zugleich auftreten. Die Augen vollends, die dafür gelten, daß ihre Kraft am weitesten in die Ferne reicht, können auch von den nächsten Dingen nicht zugleich die vordere Seite und die hintere sehen. Zwei Brüder aber, die Freunde sind, können auch weit entfernt voneinander zu gleicher Zeit einer zu des anderen Nutzen handeln und wirken.

Auch über die Freundschaft hab ich ihn einmal ein Gespräch führen hören, von dem mir deuchte, daß einer daraus für die Wahl seiner Freunde und für die Art, mit ihnen umzugehen,

den größten Nutzen ziehen könnte. Das, meinte er, hörte er zwar von vielen sagen, daß ein zuverlässiger und wackerer Freund der allergrößte Schatz wäre, kümmern aber sähe er sich die Leute um alles andere eher als um den Besitz solches Schatzes. Wenn sie Häuser, Äcker, Sklaven, Herden, Hausgerät erwürben, gingen sie mit Sorgfalt zu Werke, und was sie davon hätten, suchten sie sich zu erhalten, aber wie sie sich einen Freund erwerben, oder die Freunde, die sie hätten, sich erhalten sollten, daran dächten die meisten gar nicht. Auch in Krankheitsfällen! Wenn ihnen ein Knecht krank würde, holten sie einen Arzt und gäben sich Mühe, alles herbeizuschaffen, was zur Genesung dienlich wäre, um kranke Freunde aber kümmerten sie sich wenig, und stürbe ihnen ein Sklave, so rechneten sie sichs als Verlust, den Tod eines Freundes aber sähen sie nicht als Einbuße an ihrem Besitz an, von dessen übrigen Stücken sie keins ungepflegt und unversorgt ließen, aber ob ihre Freunde Fürsorge brauchten, danach fragten sie nicht. Auch wieviel sie von anderen Gütern hätten, wüßten sie meistens genau zu sagen, möchte auch die Zahl noch so groß sein, von ihren wenigen Freunden dagegen könnten sie nicht nur die Zahl nicht angeben, sondern wenn man sie danach fragte und sie herzuzählen anfingen, so widerriefen sie manchmal einen Namen, den sie erst genannt hätten; so wenig lägen ihnen ihre Freunde am Herzen. Und welchen Besitz kann man sich doch nur denken, fragte er, der, verglichen mit dem eines braven Freundes, nicht weit minderwertig genannt werden müßte? Welches Pferd, welches Joch Ochsen ist so nutzbar wie ein wackerer Freund? Welcher Knecht ist seinem Herrn so hold, wie der Freund dem Freunde? Oder welcher andere Besitz ist so für alles zu gebrauchen? Denn der echte Freund tritt überall vor den Riß, wo es dem Freunde gebricht, seis in seinem Hauswesen, seis in seinen öffentlichen Geschäften. Wenn es einem anderen wohlzutun gilt, so hilft er wohltun, wenn eine Gefahr droht und ängstigt, so springt er herzu, hilft bald mit Geld und Gut, bald mit Rat und Tat, bald mit schlichtendem Wort, bald mit schirmender Gewalt.

Geht es uns wohl, so ist er es vor allem, der unseren Glücksgenuß erhöht, droht unserem Glücke der Sturz, so ist er es vor allen, der es wieder aufrichten hilft. Was jedem Menschen das Paar seiner regsamen Hände, was ihm das Warnen seiner Augen und Ohren leistet, was ihm seine Füße verrichten, dem allen tut es des Freundes hilfreiche Güte gleich, und was einer für sich selber nicht getan oder nicht gesehen oder nicht zustande gebracht hatte, das hat oft der Freund für den Freund vollendet. Aber gleichwohl gibt es der Menschen viele, die zwar ihre Bäume pflegen um ihrer Früchte willen, aber für ihren allerfruchtbringendsten Besitz, der da Freund heißt, nur träge und lässig sorgen.

Ich hörte auch einmal ein Gespräch von ihm, wodurch er seine Zuhörer anleiten wollte, sich selber zu prüfen, wieviel sie ihren Freunden wohl wert sein möchten. Er hatte bemerkt, daß einer von seiner Umgebung sich um einen von Armut bedrängten Freund nicht kümmerte, und fragte in seiner und vieler anderer Gegenwart den Antisthenes: Haben wohl Freunde ihren Preis, wie Sklaven ihn haben? Von denen ist doch einer vielleicht zwei Minen wert, ein anderer noch nicht eine halbe Mine, wieder einer fünf Minen, noch einer gar zehn, ja Nikias Nikeratos' Sohn soll einen Aufseher für sein Silberbergwerk für ein Talent Silbers gekauft haben.[1] Nun überleg ich mir, ob es etwa auch für Freunde wie für Sklaven verschiedene Preise gibt. „Allerdings beim Zeus," antwortete Antisthenes, „ich wenigstens wendete für den einen vielleicht zwei Minen dran, für einen andern würd ich noch nicht eine halbe Mine geben, für einen Dritten gäb ich zehn Minen, für eines Vierten Freundschaft wäre mir alles Geld und alle Mühsal kein zu hoher Preis."[2] Nun, wenn es so steht, fuhr Sokrates fort,

[1] Etwa 4500 Mark Reichswährung. Das Talent, dem halben Zentner gleich, hat 60 Minen, die Mine Silbers also den Wertbetrag von etwa 25 Talern. Nikias ist der bekannte reiche und fromme Heerführer im Peloponnesischen Krieg. — [2] Antisthenes war noch ärmer als Sokrates und notorisch ganz außerstande, zum Freundeskauf bar Geld „dranzuwenden". Dadurch erhält dieser Freundespreistarif launige Färbung.

wär es dann nicht gut, wenn sich einer fragte, wieviel er selber wohl seinen Freunden wert sein mag, und seinen Wert möglichst hoch zu treiben suchte, damit sie ihn nicht zu leicht im Stiche ließen. Ich höre die Leute so oft klagen, den einen, ein guter Freund hätte ihn im Stich gelassen, den anderen, ein Mann den er für seinen Freund hielt, hätte ihn um einer Mine Silbers willen preisgegeben. Wenn ich so was höre, denke ich immer, es möchte wohl verführerisch sein, einen Freund, der nicht viel nütze ist, loszuschlagen, wenn man mehr als er wert ist für ihn kriegen kann, gerade wie man einen nichtsnutzigen Knecht gern so billig losschlägt, als ob man ihn auf der Straße gefunden hätte. Tüchtige Knechte verkauft man, soviel ich sehe, überhaupt nicht, und ebensowenig sehe ich, daß man wackere Freunde verrät und im Stiche läßt.

Sag mir doch einmal, sprach er einst zu Kritobulos, wenn wir einen wackeren Freund brauchten, wie müßten wirs anfangen, uns nach einem umzutun? Müßten wir nicht zuerst suchen, wer alles Herr ist über die Begierden seines Bauches, über seine Lust zum Trinken, über den Wollusttrieb, über den Schlaf, über den Hang zur Trägheit? Denn über wen diese Dinge Macht haben, der kann weder für sich selber schaffen, was er braucht, noch für einen Freund? „Beim Zeus, nein," sprach Kritobulos. Weiter, sprach Sokrates, wer große Ausgaben macht und mit seinen Mitteln nicht ausreicht, sondern immer seinen Nächsten um Geld angeht, und wenn er was kriegt, es nicht wiedergeben kann, wenn er aber nichts kriegt, den haßt, der ihm nichts gibt, dünkt dir nicht, daß auch der ein beschwerlicher Freund sein würde? „Gewiß!" Also von denen müßten wir absehen? „Freilich." Und wie stehts mit dem, der mit Geld wohl zu wirtschaften weiß, aber des Geldes viel begehrt, und mit dem darum nicht gut sich einlassen ist, weil er sich zwar freut, wenn er Geld kriegen kann, es aber ungern wiedergibt? „Mir scheint, der ist noch ein schlimmerer Freund als der vorige." Aber wer vor Begierde zum Gelderwerb zu gar nichts anderem Zeit hat, als zu Sachen, aus denen er selber

Gewinn zu ziehen denkt? „Von dem müssen wir uns auch fernhalten, scheint mir, denn vom Umgang mit ihm würden wir nichts haben.“ Wer aber streitsüchtig ist und seine Freunde gern in Händel verwickelt? „Beim Zeus, den haben wir ebenso zu meiden.“ Wenn nun aber einer zwar von diesen Fehlern keinen hat, aber sich gern wohltun läßt, ohne je ans Vergelten des Wohltuns zu denken? „Den können wir auch nicht brauchen. Aber was für einen werden wir uns denn zum Freunde zu gewinnen suchen, Sokrates?“ Ich dächte einen, der in allen Stücken das Gegenteil von diesen ist, Herr über die Gelüste seines Leibes, bequem und gefällig im Verkehr, und eifrig, in Erwiderung des Guten, was man ihm antut, nicht dahinten zu bleiben, und sich denen, die mit ihm umgehen, nützlich zu machen. „Ja wie können wir denn das herauskriegen, ehe wir den Umgang mit ihm angeknüpft haben?“ Nun, Bildhauer z. B. beurteilen wir nicht nach ihren Reden, sondern von welchem wir sehen, er hat bisher seine Bildwerke gut gearbeitet, zu dem haben wir das Zutrauen, er werde auch andere gut machen. „Und da meinst du, von einem Manne, von dem wir sehen, daß er sich gegen seine bisherigen Freunde gut benommen hat, von dem wäre es einleuchtend, daß er sich auch gegen die künftigen gut benehmen würde?“ Auch wer Pferde richtig behandelt hat, sagte Sokrates, genießt ja bei mir das Zutrauen, daß er andere Pferde ebenfalls richtig behandeln wird. „Gut also,“ fuhr Kritobulos fort, „wer uns denn nun also unserer Freundschaft würdig scheint, wie sollen wir uns den zum Freund gewinnen?“ Zuerst müssen wir nach dem Rate der Götter fragen, ob sie einverstanden damit sind, daß wir ihn uns zum Freunde werben. „Und wie weiter? Wer uns gefällt und gegen wen die Götter nichts einwenden, kannst du sagen, wie wir auf den Jagd machen sollen?“ Behüte Zeus, antwortete Sokrates, nicht mit Hunden, wie auf Hasen, auch nicht mit Schlingen, wie auf Vögel, auch nicht mit Spießen, wie auf wilde Schweine! Einen wider Willen zum Freunde zu pressen, ist eine schwere Arbeit, und auch ihn zu fesseln, wie

einen Knecht, wenn man ihn eingefangen hat, ist ein mühselig Ding; denn wen man so behandelt, der wird einem eher Feind als Freund. „Und wie fängt man also Freunde? Es soll ja Liebestränke geben, und Zauberlieder, die man nur braucht singen zu können, um zu machen, daß einen jeder liebt, den man damit ansingt. Von wem könnten wir die wohl lernen?" Nun das Lied, das die Sirenen dem Odysseus sangen, hast du ja von Homer vernommen, das etwa so angeht:

Hierher komm, du Ruhm der Achäer, großer Odysseus!

„Lockten denn die Sirenen mit diesem selben Lied auch die anderen Menschen und hielten sie fest, daß sie nicht wieder von ihnen gingen?" Nein, mit dem sangen sie nur solche an, die den Ehrgeiz hatten, sich durch Trefflichkeit hervorzutun. „Du willst wohl sagen, man dürfe keinem ein Lied singen, wovon er denken könnte, man wollte sich damit über ihn lustig machen, wo er dann nur böse werden und den Sänger von sich stoßen würde, – ich meine, wenn er klein und garstig und schwach wäre, und der andere seine Größe, Schönheit und Stärke priese. Weißt du denn aber andere Zaubergesänge?" Ich nicht, aber ich habe gehört, Perikles hätte viele verstanden und unsere Stadt damit behext, daß sie ihn lieben mußte. Und wie hat es Themistokles angefangen, daß sie ihn lieb hatte? „Beim Zeus, er hat ihr freilich kein Lied gesungen, sondern ihr Gutes getan! Mich deucht, du willst sagen, Sokrates, wenn wir einen tüchtigen Freund gewinnen wollen, so müßten wir selber tüchtige Leute werden?" Ja glaubtest du denn, auch wenn man ein erbärmlicher Mensch wäre, könnte man sich wackere Freunde erwerben? „Nun, ich sah doch, daß elende Redner mit trefflichen Sprechern gut Freund sind, und Leute, die sich gar nicht auf Heerführung verstehen, mit großen Heerführern kameradschaftlich verkehren." Weißt du aber auch Leute, die in den Stücken, wovon wir sprechen, nichts nütze sind, und sich doch Leute, die etwas drin nütze sind, zu Freunden gewinnen können? „Das freilich nicht, beim Zeus! Aber wenn es unmöglich ist,

als ein erbärmlicher Mensch schönundgute[1] Freunde zu gewinnen, so kommt mir nun auch die andere Sorge, ob man selbst, wenn man ein Schönundguter geworden ist, den Schönundguten so ohne weiteres als Freund willkommen sein wird." Was dich beunruhigt, Kritobulos, ist dies, daß du oft Männer, die dem Rühmlichen nachgehen und sich vom Schändlichen fernhalten, statt einander freund zu sein, miteinander im Streite liegen und sich wechselseitig feindlicher behandeln siehst als Menschen ohne allen Wert. „Jawohl," sagte Kritobulos, „und so machens nicht nur einzelne, sondern man sieht auch Städte, die das Rühmliche vor allen anderen pflegen und das Schmähliche am allerwenigsten dulden, oft auf Feindes Fuß miteinander stehen. Wenn ich das bedenke, so verlier ich ganz den Mut und weiß nicht, wie es den Menschen gelingen soll, Freunde zu erwerben. Auf der einen Seite, schlechte Menschen, seh ich, können untereinander nicht Freunde sein: denn wie könnten undankbare, oder teilnahmlose, oder selbstsüchtige, oder treulose, oder zügellose Menschen Freunde werden? So scheint mir, in der Natur schlechter Menschen liegts überhaupt mehr, einander feind als freund zu sein. Aber wie du selber sagst, auch mit den Guten können sich die Schlechten niemals zur Freundschaft verbinden. Denn wie sollten Menschen, die schlecht handeln, jemals zur Freundschaft mit solchen gelangen, die schlechte Taten hassen? Wenn nun aber gar auch die, welche nach dem Guten streben, miteinander hadern um den Vorrang in den Städten, und einander meiden und hassen, welche sollen dann noch Freunde werden, und bei was für Menschen soll man Wohlwollen und Treue suchen?" Ja, ant-

[1] Wörtliche Übersetzung des griechischen Ausdrucks, der den rechtschaffenen, biederen, edlen Menschen, den Ehrenmann, den Mann ohne Tadel, daneben nach Umständen, namentlich in der Mehrzahl, die nach Abkunft, Besitz und Stand „respektabelen" Leute, die „guten Bürger" oder Optimaten, endlich auch die aristokratisch Gesinnten zu bezeichnen gebraucht, von Sokrates aber seinen Anhängern gegenüber im Sinne des Besitzes vollkommener Sittlichkeit verstanden ward.

wortete Sokrates, die Frage ist nicht so einfach zu beantworten. Die Menschen haben von Natur auf der einen Seite die Anlage zur Freundschaft: denn sie bedürfen einander, und fühlen Mitleid miteinander, und nützen einander, wenn sie einer dem andern helfen; und wenn sie das erkennen, so haben sie ein Gefühl des Danks gegeneinander. Auf der anderen Seite aber haben sie Anlage zum Streit. Denn halten sie ein und dieselbe Sache für schön und angenehm, so kämpfen sie um den Besitz davon, sind sie aber verschiedener Meinung darüber, so macht sie das zu Gegnern. Zum Streite führt auch der Wetteifer und der Zorn, wie das Verlangen nach größerem Besitz Groll und das Neidgefühl Haß gebiert. Dennoch aber weiß sich der Freundschaftstrieb durch alle diese Hindernisse hindurchzuwinden und zwischen den Rechtschaffenen ein Band zu knüpfen. Denn weil sie eben wackere Menschen sind, so ziehen sie den mäßigen Besitz ohne Mühsal dem Kampf um die Macht über alles vor, und vermögen es über sich, in Hungers und Durstes Not Speis und Trank heiteren Gemüts miteinander zu teilen, und, von Liebeslust gelockt, an sich zu halten, damit sie die nicht kränken, die sich zu kränken nicht ziemt. Auch was den Geldbesitz angeht, vermögen sie es nicht nur, sich mit ihrem gesetzlich beschiedenen Teil zu begnügen, sondern auch einer dem anderen auszuhelfen. Auch den Wetteifer vermögen sie so zu gestalten, daß er ihnen nicht nur keine Kränkung, sondern sogar gegenseitigen Nutzen stiftet, und den Zorn so im Zaum zu halten, daß er sie nicht zu Taten führt, die sie gereuen würden. Den Neid vollends wissen sie gänzlich wegzuschaffen, indem sie eigenes Hab und Gut den Freunden, als ob es ihres wäre, zur Verfügung stellen und das der Freunde als ihr eigenes ansehen. Warum sollten wir also nicht erwarten dürfen, daß die Schönundguten auch die Ehren in ihrer Stadt werden gemeinsam genießen können, nicht nur ohne einander zu schädigen, sondern sogar mit gegenseitiger Hilfe und gegenseitigem Nutzen? Menschen freilich, die in ihren Städten nach Ehren streben, um Geld unterschlagen und

Mitbürger unterdrücken und in Freuden leben zu können, die werden ungerecht und nichtsnutzig sein, und unfähig, sich mit einem anderen in Einklang zu setzen. Wünscht aber einer in seiner Stadt Ehre zu erlangen, um selber vor Unrecht geschützt und seinen Freunden in gerechter Weise beizuspringen imstande zu sein, und der Stadt, wenn er kann, in einem Regierungsamte Nutzen zu stiften, warum soll ein solcher Mann mit einem anderen solchen nicht in Einklang treten können? Wird er etwa in Gemeinschaft mit anderen Schönundguten seinen Freunden weniger helfen können? oder wird er der Stadt was Gutes zu erweisen weniger fähig sein, wenn er schönundgute Mitarbeiter hat? Auch in den turnerischen Wettkämpfen würden doch die Stärksten, wenn sie sich zusammentun und gegen die Schwächeren angehen dürften, offenbar in allen Gängen den Sieg erringen und alle Kampfpreise allein davontragen. Da man ihnen das nun dort nicht gestattet, in den politischen Wettkämpfen aber, in denen die Schönundguten die Stärksten sind, niemand einen hindert, sich zum Dienste der Stadt mit wem er will, zu verbinden, sollte es sich da für den politischen Mann nicht lohnen, sich die Besten zu Freunden zu machen, damit er an ihnen nicht Gegner seiner Tätigkeit, sondern Helfer und Teilnehmer hat?[1] Aber auch das ist klar, daß einer zum Kampf gegen andere die Kampfgenossen nicht wird entbehren können, und nur noch mehr Kampfgenossen brauchen wird, wenn seine Gegner Schönundgute sind. Die ihm aber beizustehen geneigt sind, denen muß er Gutes erweisen, um ihnen Lust und Mut

[1] In der Tat entstanden in der sokratischen Zeit in Athen viele, zum Teil durch Eidschwur besiegelte Verbindungen von Männern, die für Schönundgute gelten wollten, zu politischen Zwecken allgemeiner Art, vorzüglich aber zu gegenseitiger Unterstützung bei Wahlen und Rechtshändeln. Aber die Wirksamkeit dieser „Kameradschaften" (Hetärien) oder, wie sie sich deutlicher nannten, „Eidgenossenschaften für Rechtsbeistand und Amtsbewerbung", entsprach nicht dem Ideal, welches Sokrates hier aufstellt. Sammelpunkte und Hebel eines gewissenlosen Ränkespiels, bewirkten sie zweimal den Sturz der entarteten Volksherrschaft, wußten aber keine bessere und haltbarere Verfassung an deren Stelle zu setzen.

zu machen. Es ist aber weit rätlicher, der kleinen Zahl der Besten Gutes zu erweisen, als der größeren Zahl der Minderwertigen: denn wertlose Menschen brauchen viel mehr Wohltaten als tüchtige. Also, Kritobulos, sei getrosten Muts, und versuch es, ein wackrer Mann zu werden, und bist dus geworden, so begib dich auf die Jagd nach Schönundguten. Vielleicht kann ich dir bei der Jagd ein bißchen helfen, weil ich in Liebessachen zu Hause bin. Denn wenn mich einmal ein Verlangen nach einem Menschen ergriffen hat, dann bin ich Feuer und Flamme darauf, daß er meine Liebe mit seiner Liebe, meine Sehnsucht nach seiner Gesellschaft mit seiner Begier nach meiner Gesellschaft erwidern soll. Ich sehe, auch dir wird not darum sein, wenn dir ein Verlangen kommt, Freundschaft mit dem oder jenem zu schließen. Verhehl es also nicht vor mir, welcher Leute Freund du zu werden wünschest. Denn weil ich mich darum kümmere, wie man es anzufangen hat, einem zu gefallen, der einem gefällt, so denk ich, ich verstehe mich ein klein wenig auf die Menschenjagd. „Ach Sokrates," rief Kritobulos, „das ist ja gerade die Wissenschaft, nach der mich schon lange gelüstet, vorzüglich wenn sie nicht nur bei denen hilft, die der Seele nach wacker, sondern auch bei denen, die dem Leibe nach schön sind!" Kritobulos! erwiderte Sokrates, darüber lehrt meine Wissenschaft nichts, wie man es macht, daß die schönen Jungen stillhalten, wenn man handgreiflich gegen sie werden will. Ich bin überzeugt, auch vor der Skylla flohen die Menschen, weil sie die Hände nach ihnen ausstreckte, während den Sirenen, wie die Sage geht, alle standhielten und wie bezaubert lauschten, weil sie sie aus der Ferne ansangen. „Nun denn," sagte Kritobulos, „wenn du ein gutes Mittel weißt, mir Freunde zu werben, so sag es nur, handgreiflich will ich nicht werden." Auch nicht Mund an Mund bringen? fragte Sokrates. „Sei ganz ruhig! Auch nicht Mund an Mund — wenns nicht ein schöner Junge ist." Siehst du, Kritobulos, da sagst du gleich wieder etwas, das gar nichts taugt. Gerade die Schönen lassen sich das nicht gefallen. Die Häßlichen, die

lassens sogar gern geschehen, weil sie denken, sie würden um ihrer Seele willen für schön genommen. „Nun gut," sprach Kritobulos, „so werd ich den Schönen küssen und den Guten abschmatzen. Also gib dich zufrieden und lehre mich die Jagd auf Freunde!" Sokrates darauf: Wenn du dich also mit einem anfreunden willst, wirst du mir dann erlauben, den Angeber zu machen, und ihm zu sagen, du hättest eine hohe Meinung von ihm und verlangtest nach seiner Freundschaft? „Denunziere mich immer!" antwortete Kritobulos. „Kein Mensch haßt den, der ihn lobt, soviel weiß ich." Und wenn ich der Anklage noch beifüge, du wärst ihm hold gesinnt, weil du hoch von ihm dächtest, so wirst du auch nicht glauben, daß ich dich bei ihm anschwärzen will? „Werd ich doch selbst zur Freundschaft gegen Menschen gestimmt, von denen ich den Eindruck bekomme, daß sie mir hold sind." Soviel also werd ich denen von dir sagen dürfen, die du dir zu Freunden zu machen wünschest. Wenn du mir nun noch zu sagen Vollmacht gibst, du nähmst dich deiner Freunde an, und könntest dich über nichts so sehr freuen wie über wackere Freunde, und wärst auf deiner Freunde rühmliche Taten ebenso stolz wie auf deine eigenen, und freutest dich über ihr Glück nicht weniger als über dein eigenes, und würdest nicht müde, für ihr Glück alle Mittel in Bewegung zu setzen, und lebtest der Überzeugung, daß es des Mannes Ehre wäre, den Freunden mehr Gutes und den Feinden mehr Übeles anzutun, als sie ihm antun könnten, dann, glaub ich, kann ich dir ein guter Jagdgehilfe beim Pirschgang auf wackere Freunde sein. „Wozu sagst du mir denn das, als ob es nicht bei dir stünde, von mir zu erzählen was du willst?" Da bist du irre, beim Zeus! Das hab ich einmal von Aspasia gelernt.[1] Die sagte, Heiratsvermittlerinnen könnten sehr gut Ehen stiften, wenn sie den Parteien einer bei der anderen Gutes mit Wahrheit nachsagten, aber auf erlogenes Lob ließen sie sich, wenn sie ihr Handwerk verstünden, niemals ein. Denn

[1] Siehe die Einleitung.

die durch dergleichen betrogen würden, faßten nicht nur gegeneinander einen Haß, sondern auch gegen die Vermittlerin. Davon hat sie mich auch überzeugt, und ich glaube darum, ich darf zu deinem Lobe nichts sagen, was nicht wahr ist. „Ach," rief Kritobulos, „du bist mir ein schöner Freund! Wenn ich selber eine Tugend habe, die mir Freunde werben kann, dann willst du mir dabei helfen. Wo nicht, dann hast du keine Lust, dir ein bißchen was zu meinen Gunsten auszudenken und den Leuten zu erzählen!" Auf welche Art glaubst du denn, daß ich dir mehr nützen würde, Kritobulos! Wenn ich Lügen zu deinem Lobe vorbrächte oder wenn ich dich zu bereden versuchte, daß du dich ein wackrer Mann zu werden bestrebst? Leuchtet dir die Sache so nicht ein, so überleg sie dir einmal auf diese Art: gesetzt, ich wollte dir einen Reeder zum Freunde gewinnen und löge ihm darum vor, du wärst ein guter Steuermann, und der glaubte mir und vertraute dir ein Schiff an, der du doch das Steuern nicht verstehst, könntest du da irgend hoffen, daß nicht dein und des Schiffes Los der Untergang wäre? Oder wenn ich vereint mit dir unsere Stadt beredete, sich deiner Leitung anzuvertrauen, weil du ein trefflicher Heerführer, Richter und Staatsmann wärst, was glaubst du wohl, daß da dir und durch deine Schuld der Stadt widerfahren würde? Oder wenn ich den und jenen von unseren Mitbürgern überredete, dir ihre Habe zur Verwaltung anzuvertrauen, als einem gewiegten, sorgsamen Wirtschafter, würde da nicht die Probe zu ihrem Nachteil und zu deiner Beschämung ausfallen? Nein, Kritobulos, der kürzeste, sicherste und anständigste Weg, um für tüchtig zu gelten, in was für einer Sache du willst, ist der, daß du darin tüchtig zu werden versuchst. Von allen Tüchtigkeiten aber, die unter Menschen gelten, wirst du finden, wenn du dirs überlegst, daß sie durch Lehre und Übung ausgebildet werden. So glaub ich, müssen wirs halten mit unserer Jagd, Kritobulos. Weißt du es etwa anders, so belehre mich eines Besseren. „Nein, Sokrates," sprach Kritobulos, „ich müßte mich schämen, wenn ich dagegen etwas sagen wollte. Es

würde nicht anständig für mich sein, und würde auch nicht wahr sein!"

Waren seine Freunde in Not, so versuchte er zu helfen, durch Belehrung, wenn die Ursache Unverstand war, und wenn Bedürftigkeit, indem er sie nach Kräften einander beizustehen anleitete. So sagte er einmal zu Aristarchos, da er ihn traurig sah: Mir scheint, Aristarchos, dich drückt etwas. Laß dir deine Freunde an deiner Last tragen helfen, vielleicht können wir sie dir ein wenig leichter machen! „Ach Sokrates," war die Antwort, „ich stecke allerdings in großer Not. Seit der Bürgerkrieg angegangen ist und viele in den Peiräeus entwichen sind, haben sich bei mir so viele verlassene Schwestern, Nichten und Basen zusammengefunden, daß wir vierzehn Menschen freien Standes im Hause sind. Vom Lande kommt uns nichts herein,[1] weil die Gegenpartei Herr davon ist, und von unseren Zinshäusern haben wir auch keine Einnahme, weil es so wenig Menschen mehr in der Stadt gibt. Von unserem Hausrat kauft uns niemand was ab, und geborgt bekommt man nirgends Geld, sondern mich dünkt, es könnte einer eher welches auf der Straße finden, als geborgt kriegen. Es ist eine harte Sache, Sokrates, daß einer zusehen soll, wie seine Angehörigen verschmachten, und 's ist doch unmöglich, unter solchen Umständen so viele Menschen zu ernähren!" Als das Sokrates hörte, sagte er: Wie geht es nur zu, daß Keramon, der eine so große Zahl Menschen zu ernähren hat, nicht nur zusammenbringt, was er und seine Leute zum Lebensunterhalt brauchen, sondern auch Geld in Menge hat, während du, weil du viele Leute ernähren sollst, in Furcht bist, samt ihnen den Hungertod zu sterben? „Das ist kein Wunder," antwortete Aristarch, „der hat Sklaven zu ernähren und ich freie Menschen." Und meinst du, deine Freien hätten mehr Wert oder die Sklaven beim Keramon? „Ich dächte doch, die Freien bei mir!" Ists denn da nicht be-

[1] Von den Gütern. Es ist die Rede von dem Krieg zwischen den Dreißig in der Stadt und den Anhängern der Volksherrschaft, die sich unter Thrasybulos' Führung des Peiräeus bemächtigt hatten.

schämend, daß der mit seinen minderwertigen Leuten genug zu leben hat, und du mit deinen, die so viel mehr wert sind, dir nicht zu helfen weißt? „O der hat eben mit Arbeitern zu tun, und ich mit Leuten, die als freie Menschen erzogen sind!" Arbeiter, sind denn das nicht Leute, die was Nützliches machen können? „Sicherlich." Zum Beispiel Graupen?[1] „Gewiß!" Oder Brote? „Auch!" Vielleicht auch Überwürfe für Männer, oder Frauenmäntel, und Hemden, und Soldatenmäntel, und Arbeitskittel? „Freilich das sind auch höchst nützliche Dinge." Verstehen denn also die Frauen, die du im Hause hast, gar keins von diesen Dingen zu machen? „O ich glaube, das können sie alles machen!"[2] Da weißt du also wohl nicht, daß von einem dieser Dinge, von der Graupenmüllerei, Nausikydes nicht nur sich und seine Knechte ernährt, sondern auch noch viele Schweine und Kühe, und obendrein noch so viel gut macht, daß er der Stadt viele Leiturgien[3] leisten kann, und von der Brotbäckerei, daß von der Kyrebos sein ganzes Haus erhält und sich nichts abgehen läßt, und daß Demeas von der Kriegsmantelweberei lebt und Menon von der Gewandweberei, und die meisten Leute in Megara von der Arbeitskittelmacherei? „Ja die kaufen sich eben Sklaven aus den Barbarenländern und können sie zwingen zu arbeiten, soviel ihnen gut dünkt. Ich für mein Teil habe Freie und Verwandte zu ernähren!" Glaubst du denn, weil sie freien Standes sind und mit dir verwandt,

---

[1] Gerstengraupen waren die gewöhnliche Tageskost des gemeinen Mannes. — [2] Gerade auch in reichen Häusern wurden die Töchter in den Künsten des Mahlens und Backens, des Spinnens und Webens unterwiesen, um dereinst als Hausfrauen das Gesinde dazu anleiten zu können; denn den Hausbedarf an der gewöhnlichen Nahrung und Kleidung schuf sich das bessere Bürgerhaus selbst. Jene Brot- und Webwarenfabriken arbeiteten also wohl für die kleinen Leute und für die Sklaven, die in anderen Fabriken beschäftigt waren. — [3] Ausrüstung und Einübung von Chören für die musischen, Ausbildung und Heranfütterung von Wettkämpfern für die turnerischen Festspiele (Choregie und Gymnasiarchie), im Krieg auch Instandsetzung und Instandhaltung von Kriegsschiffen (Trierarchie), hatten die reichen Bürger zu übernehmen, nach einer gesetzlichen Reihenfolge.

so dürften sie nichts anderes tun als essen und schlafen? Siehst du etwa, daß sonst freie Menschen, die weiter nichts tun, mehr Lob verdienen, oder preisest du sie glücklicher als die, welche sich der Dinge tätig annehmen, von denen sie wissen, sie sind brauchbar zum Leben? Oder zeigt dir die Erfahrung, daß müßig gehen und sich um nichts kümmern den Menschen dienlich ist, um zu lernen, was sich zu wissen gehört, und im Gedächtnis zu behalten, was sie gelernt haben, und gesund zu bleiben und kräftigen Leibes, und zu erwerben und zu bewahren, was man zum Leben braucht, und daß dagegen Tätigkeit und Fürsorglichkeit zu nichts nütze ist? Und haben sie denn die Dinge, von denen du sagst, sie verstünden sie, haben sie die gelernt in der Idee, sie würden sie zum Leben nicht brauchen können und niemals zur Anwendung bringen, oder im Gegenteil in der Absicht, sie sich dereinst angelegen sein zu lassen und Nutzen davon zu haben? Wann werden die Menschen ein ordentlicheres Leben führen? Wenn sie müßig gehen oder wenn sie sich nützliche Dinge angelegen sein lassen? Wann werden sie gerechter sein? Wenn sie arbeiten, oder wenn sie sich überlegen, wie sie als Müßiggänger erlangen können, was sie zum Leben brauchen? Außerdem, jetzt, dünkt mich, liebst du die Frauen nicht, von denen du sprichst, und sie lieben dich auch nicht: denn du fühlst, sie machen dir Last, und sie sehen, du bist mißmutig über sie. Da steht zu fürchten, daß der Verdruß zwischen euch zum Haß erwächst und die alte Freundschaft zu Ende geht. Unternimmst du es aber, sie zur Tätigkeit anzuhalten, so wirst du sie liebgewinnen, weil du siehst, daß sie dir nützlich sind, und sie werden dich gern haben, weil sie merken, daß du Gefallen an ihnen hast. Ihr werdet gern wieder all des Guten gedenken, was ihr früher voneinander erwiesen erhalten habt, und werdet gegen einander freundschaftlicher und anhänglicher gesinnt sein, als ihr erst wart. Ja wenn ihnen irgendeine schimpfliche Arbeit zugemutet würde, da hätten sie den Tod vorzuziehen. So aber scheints ja, sie verstehen sich auf diese Arbeiten, die als die schönsten und

schicklichsten für Frauen gelten, und jedermann tut doch am leichtesten und schnellsten, am besten und am liebsten die Arbeit, die er versteht. Bedenk dich also nicht, sie zu einer Tätigkeit anzuleiten, die ihnen so gut nützen wird wie dir. Sie werden dir gern gehorchen, das kannst du glauben. „Bei den Göttern," sprach Aristarchos, „ich glaube, das ist ein guter Rat, Sokrates. Bis jetzt wagte ich keinen Menschen um ein Darlehn anzugehen, weil ich wußte, daß ichs nicht würde wiederbezahlen können, wenn ichs verbraucht hätte. Jetzt aber denk ich, zur Anschaffung eines Betriebskapitals werde ich mich dazu entschließen." So wurde denn ein Betriebskapital beschafft und Wolle angekauft. Die Frauen arbeiteten beim Frühmahl und bis zum Nachtmahl. Die finsteren Mienen erheiterten sich. Statt sich mit mißtrauischen Blicken zu streifen, sahen sie einander vergnügt ins Gesicht. Die Frauen hatten ihn lieb, weil er sich ihrer annahm, und er hatte sein Wohlgefallen an ihnen, weil sie sich ihm nützlich machten. Endlich kam er voll Freude zu Sokrates und erzählte ihm das, und auch daß die Frauen ihm jetzt vorwürfen, er wäre der einzige Mensch im Hause, der äße ohne zu arbeiten. Dann antworte ihnen doch, sprach Sokrates, was der Hund den Schafen antwortete. Es heißt, als die Tiere noch sprechen konnten, sagte einmal das Schaf zu seinem Herrn: „Das ist doch sonderbar von dir! Uns, die wir dir doch Wolle liefern, und Lämmer, und Milch zum Käsemachen, uns gibst du nichts zu essen, als was wir von der Erde abraufen, und dem Hunde, von dem du nichts der Art geliefert kriegst, gibst du von der Speise ab, die du selber genießest!" Als der Hund das hörte, sagte er: „Das ist doch ganz natürlich! Bin ich es doch, der auch euch bewacht und erhält, daß euch die Wölfe nicht fressen und die Menschen nicht stehlen! Wenn ich euch nicht behüten wollte, so könntet ihr gar nicht zur Weide gehen, weil ihr fürchten müßtet umzukommen." Da hätten sich denn, heißt es, auch die Schafe darein ergeben, daß der Hund mehr Ehre genösse. So sage du deinen Frauen, du wärst so eine Art Hund für sie, ihr Hüter und

Beschützer, und dir hätten sies zu verdanken, daß sie, von niemand gekränkt, ohne Gefahr und Beschwer arbeiten und leben könnten.

Einmal traf er einen alten Bekannten, den er lange nicht gesehen hatte. Eutheros! sagte er. Woher kommst du wieder zum Vorschein? „Als der Krieg zu Ende war," antwortete der, „bin ich aus dem Ausland heimgekehrt, jetzt komme ich von Hause. Meinen Grundbesitz im Ausland haben sie mir genommen,[1] und in Attika hat mir mein Vater nichts hinterlassen. So bin ich nun seit meiner Heimkehr gezwungen, mir durch Arbeit um Tagelohn mein Brot zu verdienen. So dünkt es mich auch besser, als jemand mit Bitten anzugehen, zumal ich für ein Darlehn kein Pfand bieten könnte." Und wie lange glaubst du denn, daß deine Körperkraft ausreichen wird für die Tagelöhnerarbeit? „Beim Zeus, gar nicht lange mehr!" Ja aber wenn du älter geworden bist, wirst du doch auch noch Bedürfnisse haben; Lohn aber wird dir dann für körperliche Arbeit kein Mensch mehr geben wollen. „Freilich nicht." Ist es denn da nicht besser, du legst dich gleich auf eine solche Arbeit, die du auch, wenn du älter wirst, noch wirst leisten können, und wendest dich an irgendeinen wohlhabenden Mann, der einen Gehilfen zur Verwaltung seines Vermögens braucht, ob du dich ihm nicht bei der Aufsicht über seine Arbeiter, bei der Hereinschaffung der Ernte oder sonst nützlich machen und dir damit etwas verdienen kannst? „Sokrates, es würde mir hart ankommen, mich in ein solches Knechtsverhältnis zu einem Herrn zu begeben." Aber die in den Städten Ämter verwalten und die Aufsicht über das öffentliche Gut führen, werden ja doch darum nicht als Knechte, sondern erst recht als freie Männer angesehen! „Ich kann es überhaupt nicht ertragen, Sokrates, einem Menschen verantwortlich zu sein."

[1] Vielen ihrer Untertanenstädte hatten die Athener zur Zeit ihrer Seeherrschaft einen Teil ihres Landes weggenommen und an athenische Bürger zur Bebauung verteilt, denen dann mit der unglücklichen Wendung die der Peloponnesische Krieg nahm, dieser auswärtige Besitz wieder verloren ging.

Aber Eutheros, es ist doch gar nicht leicht, irgendeine Arbeit zu finden, für die man nicht verantwortlich gemacht wird. Denn erstens ist es schwer, etwas ganz ohne Fehl zu machen, und hat man was ohne Fehl gemacht, so ist es wieder schwer, einen ganz billigen Beurteiler zu finden. Auch von den Leuten, für die du jetzt um Tagelohn arbeitest, sollte michs wundern, wenn sie dir deine Arbeit so leicht ohne Einwendung durchgehen ließen. Drum mußt du versuchen, denen, die gern an allem was aussetzen, aus dem Wege zu gehen, und Arbeitgeber ausfindig zu machen, die vernünftig urteilen, und was die Arbeit selbst betrifft, mußt du alles meiden, was du nicht kannst, was du aber leisten kannst, mußt du auf dich nehmen und dann so gut und so eifrig wie du irgend kannst, verrichten. So, glaube ich, wirst du dich am wenigsten zu verantworten nötig haben, wirst für deine Not die beste Abhilfe finden, und wirst dir endlich den leichtesten und gefahrlosesten Lebensunterhalt bis ins Greisenalter sichern.

Den Kriton, seinen Freund und Gaugenossen, hörte er einmal klagen, ein friedlicher Mensch, der sich nur um seine eigenen Sachen kümmern wollte, hätte es in Athen an einem schweren Leben. „Jetzt fordern mich wieder Leute vor Gericht," sagte Kriton, „nicht weil ich ihnen was zuleide tue, sondern weil sie darauf rechnen, ich würde ihnen lieber Geld zahlen, als Prozesse auf dem Halse haben wollen." Sokrates erwiderte: Sage mir doch, Kriton, hältst du Hunde, um deine Herden vor Wölfen zu schützen? „Gewiß," antwortete Kriton, „ich komme so besser weg, als wenn ich keine halte." Nun, könntest du dir nicht auch einen Mann halten, der Lust und Vermögen hätte, dir die Menschen abzuwehren, die dir unrecht zu tun versuchen? „O gerne, wenn ich mich nicht fürchtete, er könnte sich gegen mich selbst wenden." Wie? Siehst du nicht, daß es viel angenehmer ist, sich von einem Mann wie du durch Gefälligkeit Geld zu verdienen als durch Gehässigkeit? Du kannst mir glauben, es gibt hier redefertige Männer, die sich eine Ehre daraus machen würden, dich zum Freunde zu gewinnen.

Sie suchten nun und machten einen Mann namens Archedemos ausfindig, der ein sehr gewandter Mensch und geschickter Sprecher war, aber arm. Denn er war nicht vom Schlage derer, denen jeder Gewinn recht ist, sondern hielt es mit den redlichen Leuten. Dem sandte nun Kriton, sooft er von seinen Äckern Getreide einfahren ließ, oder Öl, oder Wein, oder Wolle, oder sonst Dinge, die man zum Leben brauchen kann, etwas davon zum Geschenk, und lud ihn zu Gast, wenn er opferte, und erwies ihm dergleichen Aufmerksamkeiten mehr. So gewöhnte sich Archedemos, das Haus Kritons als einen Hafen der Zuflucht anzusehen, und war sehr um ihn herum. Von den Sykophanten[1], die den Kriton bedrängten, spürte er gleich eine Menge Übeltaten und eine Menge Feinde aus, und gegen einen davon kündigte er öffentliche Anklage an wegen eines Vergehens, auf dem Geld- oder Leibesstrafe stand. Der war sich vieler schlimmer Taten bewußt und zeigte sich zu allem erbötig, um von Archedemos loszukommen. Archedemos aber ließ nicht locker, als bis der Mann die Klage gegen Kriton zurückzog und ihm selber Geld zahlte. Als er diesen und noch ähnliche Erfolge errungen hatte, ging es wie wenn ein Hirt einen guten Hund hat. Die anderen Hirten wollen dann ihre Herden in seiner Nähe weiden, um auch was von dem Hunde zu haben. So baten den Kriton viele von seinen Freunden, er möchte ihnen den Schutz des Archedemos auch zugute kommen lassen. Archedemos war dem Kriton auch gern gefällig, und so hatte nicht bloß Kriton Ruhe, sondern seine Freunde auch. Wenn aber dem Archedemos einer seiner Feinde vorwarf, er wäre Kritons Schmarotzer, so fragte er ihn: „Was ist schimpflicher? Wohltat von guten Menschen annehmen und mit Wohltat vergelten, und sich so die Leute dieser Art zu Freunden machen, mit den Schlechten aber sich auf Kriegsfuß stellen, oder die Schönundguten mit Ränken ver-

[1] D. h. eben Leuten, die aus der Ausübung des gesetzlichen Anklagerechts ein Gewerbe machten.

folgen und sich zu Feinden, aber die Schlechten unterstützen und sich zu Freunden machen, und statt mit jenen mit diesen umgehen?" Seit dieser Zeit war Archedemos einer von Kritons Freunden und stand in Ehren bei ihm und seinen anderen Freunden.

Mit seinem Freunde Diodoros hat er einmal ein Gespräch gehabt ungefähr folgender Art. Sag mir doch einmal, Diodoros, wenn dir ein Knecht davonläuft, gibst du dir dann Mühe, ihn wiederzukriegen? „Freilich, beim Zeus, ich werbe mir sogar noch Helfer dazu, ich lasse eine Belohnung ausrufen für den, der mir ihn wiederbringt." Und wenn dir ein Knecht krank wird, nimmst du dich dann seiner an und rufst einen Arzt herzu, daß er dir nicht stirbt? „Ganz gewiß." Nun, und wenn dir ein guter Bekannter, der dir doch viel nützlicher ist als alle Knechte, vor Mangel umzukommen in Gefahr wäre, da glaubst du nicht, daß es sich lohnte, dir Mühe zu geben, daß er dir erhalten bleibt? Du weißt ja doch, daß Hermogenes[1] kein unverständiger Mensch ist, und sich schämen würde, dir nicht wieder hilfreich zu sein, wenn du ihm geholfen hättest. Einen Gehilfen zu haben, der es von freien Stücken ist, der einem gut ist und treulich aushalten wird, und geschickt ist auszurichten, was man ihm aufträgt, und nicht nur was man ihm aufträgt, auszurichten geschickt, sondern auch fähig, sich einem auf eigenen Antrieb nützlich zu machen, und für einen vorzudenken und vorzusorgen, das ist doch, sollte ich denken, ebensoviel wert, wie viele Knechte zu haben. Nun sagt doch jeder gute Wirt, man soll dann einkaufen, wenn man wertvolle Waren für geringen Preis haben kann. Jetzt aber, des Bürgerkriegs wegen, kann man wackere Freunde ganz wohlfeil erwerben. „Du hast ganz recht, Sokrates," erwiderte Diodoros, „sag denn dem Hermogenes, er möchte einmal zu mir kommen!" Behüte Zeus, sagte Sokrates, das sage ich ihm nicht! Ich schätze, dir wirds besser anstehen, selbst zu ihm zu gehen, als

[1] Der arme Bruder des reichen Kallias. Siehe Xenophons Gastmahl.

ihn zu dir zu bestellen, und ihm wirds nicht in höherem Maß zugute kommen, wenn du ihm hilfst, als dir. Darauf ging Diodoros zu Hermogenes und erwarb in ihm mit geringem Aufwand einen Freund, der sichs zur Aufgabe setzte, zu sehen, wie er sich seinem Wohltäter in Wort oder Tat nützlich und angenehm machen könnte.

Wie er jungen Männern, die nach einem Ehrenamte strebten, dadurch nützlich wurde, daß er sie antrieb, sich um die Sache zu kümmern, womit das Amt zu tun hatte, davon will ich ein paar Beispiele geben. Als er einst hörte, Dionysodoros[1] wäre in Athen angekommen und erböte sich, Unterricht in der Kunst der Heerführung zu erteilen, sagte er zu einem der jungen Leute seines Kreises, von dem er merkte, daß er nach dem Heerführeramte trachtete: Es wäre doch eine Schande für einen Mann, der das Heer seiner Vaterstadt zu führen wünscht, wenn er Gelegenheit zur Erlernung dieser Kunst hätte und unbenutzt ließe, und die Stadt hätte noch gerechteren Grund, ihn darum zu strafen, als einen, der die Bildhauerkunst nicht erlernt hätte und doch Bildhauerarbeit zu liefern übernähme. Denn dem Heerführer ist in Krieg und Schlacht die ganze Stadt anvertraut. Hat er Erfolg, so hat sie den größten Gewinn zu erwarten, schlägt ihm ein Unternehmen fehl, den größten Schaden. Verdient also der nicht Strafe, der sich seine Wahl zum Heerführer angelegen sein läßt, die Erlernung der Heerführerkunst aber nicht? Durch solche Reden brachte er den Jüngling dahin, daß er ging und den Unterricht nahm. Als er damit fertig war und zu Sokrates kam, hatte der seinen Spaß mit ihm. Scheints euch nicht auch, ihr Männer, fragte er, daß unser Freund würdevoller aussieht, nachdem er die Heerführung gelernt hat? So würdevoll, wie nach Homers Worten Agamemnon aussah! Wie ein Mensch, der das Lautenspiel gelernt hat, ein Lautenspieler ist, auch wenn er nicht spielt, und wer die Heil-

[1] Als Lehrer der Fechtkunst mit der Waffe und mit dem Worte aus dem Euthydemos Platos bekannt.

kunst gelernt hat, auch wenn er keinen Kranken behandelt, doch ein Arzt ist, ebenso ist und bleibt auch er von heute an ein Heerführer, auch wenn ihn kein Mensch dazu wählt. Wer dagegen die Kunst nicht versteht, ist kein Heerführer und kein Arzt, mögen ihn auch alle Menschen dazu gewählt haben. Aber erzähl uns doch, fuhr er fort, damit auch unsereiner das Kriegswesen etwas besser verstehen lernt, für den Fall, daß er unter deinem Befehl als Taxiarch oder Lochage[1] zu dienen hätte! Womit fing er denn seinen Unterricht an? „Eben damit, womit er auch aufhörte: er hat mir nur die Taktik[2] gelehrt, nichts weiter." O, rief Sokrates, das ist ja nur ein winziger Teil der Heerführungskunst! Der Heerführer muß sich doch auch darauf verstehen, ein Heer auszurüsten mit allem, was es zum Krieg nötig hat, und den Soldaten zu verschaffen, was sie Tag für Tag bedürfen, er muß erfinderisch sein und unerschöpflich an Tätigkeit, und fürsorglich und ausdauernd und schnell von Gedanken, muß liebreich sein und hart, ein wachsamer Hüter und ein Meister-Dieb, ein Verschwender, ein Räuber, freigebig, habsüchtig, vorsichtig, verwegen; und noch viele andere Naturgaben und Wissenschaften muß ein Heerführer besitzen, der seine Sache gut machen will. Daß er die Kunst der Taktik versteht, ist ja auch eine schöne Sache. Denn ein geordnetes Heer ist ein ganz anderes Ding als ein ungeordnetes, gerade wie Bruchsteine, Balken, Mauerziegel und Dachziegel ohne Ordnung auf einen Haufen zu gar nichts nütze sind, sind sie aber geordnet worden, so daß unten und oben hin die Steine und die Dachziegel kommen, die weder faulen noch weich werden, und in die Mitte die Luftziegel und die Balken, so wie es beim Bauen geschieht, so wird ein höchst wertvolles Ding daraus, nämlich ein Haus. „O, der Vergleich stimmt ganz und gar," sagte der

[1] Befehlshaber kleinerer Truppeneinheiten, die etwa dem Bataillon und der Kompagnie (römisch Kohorte und Zenturie) entsprachen. — [2] Wörtlich die Kunst, die Truppen zu ordnen und aufzustellen. Viel mehr als dies ist auch hier schwerlich unter dem Worte verstanden, das heute in viel umfassenderem Sinne gebraucht wird.

Jüngling, „auch im Kriege muß man die Besten vorn hinstellen und hinten hin, die Schlechtesten aber in die Mitte, damit sie von den einen geleitet und von den anderen vorwärts gedrängt werden.“ Ja! Wenn er dir nur auch gelehrt hat, die Guten und die Schlechten herauszuerkennen! Wo nicht, was nützt dir dann, was du gelernt hast? „Beim Zeus, das hat er mir freilich nicht gelehrt, die Guten von den Schlechten herauszukennen, werden wir von selber lernen müssen.“ Wollen wir nicht überlegen, wie wir es anfangen müssen, um dabei nicht fehlzugehen? „Gern,“ antwortete der Jüngling. Nun denn, wenn es gölte, Geld zu erraffen, würden wir dann nicht die Geldgierigsten in die erste Reihe stellen? „Ich glaube wohl.“ Nun, und in der Schlacht, werden da nicht die Ehrgeizigsten voran müssen? „Von denen läßt sich allerdings annehmen, sie werden um Lobes willen gern Gefahr bestehen! Nun, die verstecken sich nicht und sind überall leicht herauszufinden.“ Hat er dir denn bloß gelehrt, wie du deine Truppen aufzustellen hast, oder auch wo und wie du die verschiedenen Teile der Aufstellung gebrauchen sollst? „Ich wüßte nicht,“ sprach er. Nun beim Zeus, war des Sokrates Antwort, so geh noch einmal zu ihm und frag ihn danach! Weiß ers und ist ein anständiger Mensch, so wird er sich schämen, dich unbefriedigt weggehen zu lassen, nachdem er Geld von dir genommen hat.

Ein andermal begegnete er einem frisch erwählten Heerführer und fragte ihn: Warum mag wohl Homer den Agamemnon Hirten der Völker nennen? Doch wohl darum, weil ebenso wie der Hirt dafür sorgen muß, daß seine Schafe nicht verloren gehen, und daß sie erhalten, was sie brauchen, und den Zweck erfüllen, um dessentwillen sie gehalten werden, – weil gerade so auch der Heerführer dafür zu sorgen hat, daß die Soldaten seines Heeres nicht verloren gehen und bekommen, was sie nötig haben, und den Zweck des Heereszugs erreichen? Der Zweck des Heereszugs aber ist, daß sie ihre Feinde überwinden und dadurch glücklicher werden. Oder was meint er

eigentlich, wenn er den Agamemnon lobt? Er sagt doch von ihm, daß er

Beides, ein tapferer Schwinger des Speers und ein trefflicher König[1]

gewesen wäre. Damit will er wohl sagen, daß ein Heerführer ein tapferer Lanzenschwinger zu heißen verdient, nicht wenn er bloß selber tapfer gegen die Feinde kämpft, sondern wenn er auch macht, daß das sein ganzes Heer tut; und daß ein trefflicher König nicht der ist, der nur sein eigenes Leben gut zu führen weiß, sondern der auch macht, daß es denen wohl geht, über die er König ist. Wählt man ja doch einen König nicht, damit er sich fein um seine eigene Wohlfahrt kümmern, sondern damit sich durch ihn auch die ihn gewählt haben, wohl befinden sollen. Und einen Heereszug unternehmen die Bürger, um ihr eigenes Leben besser zu gestalten, und Heerführer wählen sie, damit die sie dazu anführen sollen. Folglich muß der Heerführer denen, die ihn gewählt haben, dazu verhelfen. Es ist doch auch nicht leicht, etwas Schöneres zu finden als dies, und auch nichts Häßlicheres als das Gegenteil. Dergestalt führte er bei Erörterung der Frage, was den guten Heerführer ausmache, alles andere auf das eine zurück, daß er die glücklicher machen könne, die er anführe.

Auch mit einem jungen Manne, der zum Reiteroberſten[2] gewählt worden war, hatte er einmal eine Unterredung etwa folgender Art. Kannst du uns denn sagen, junger Mann, fragte er, weswegen du eigentlich Reiteroberſter zu werden gewünscht hast? Offenbar doch nicht, um an der Spitze der anderen zu reiten: denn diese Ehre genießen ja auch die reitenden Bogenschützen,[3] ja sie reiten sogar den Reiteroberſten voran. „Da hast du recht," antwortete der Jüngling. Gewiß auch nicht,

[1] Il. 3, 179. — [2] Neben den zehn Heerführern wählte das Volk alljährlich zwei Befehlshaber für seine zahlreiche, aus wohlhabenden Bürgern bestehende Reiterei, auf die es große Stücke hielt. — [3] Sie waren gekaufte Sklaven aus dem Skythenlande (Südrußland). Es ist natürlich die Rede von der Ordnung, in der die Reiterei bei festlichen Aufzügen und bei Musterungen paradierte.

um von den Leuten gekannt zu werden? fragte Sokrates weiter. Von den Leuten gekannt werden ja auch die Tollen. „Da hast du wieder recht.“ Also wohl, weil du denkst, am Ende deines Jahres der Stadt ihre Reiterei in besserem Zustand als du sie empfangen hast, überliefern, und inzwischen, wenn sie sie brauchte, dich als ihr Anführer um die Stadt verdient machen zu können? „Allerdings!“ Das ist ja auch wirklich eine schöne Sache, wenn du es leisten kannst. Zu befehlen in deinem Amt hast du ja wohl über Pferde und Reiter? „Gewiß.“ Nun, so sag uns doch zuerst einmal, wie du die Pferde in besseren Stand zu setzen gedenkst! „O das halt ich nicht für meine Aufgabe! Um sein Pferd muß sich jeder Reiter selbst kümmern.“ Ja wenn sie dir aber Pferde bringen, die einen mit so schwachen Schenkeln und Füßen, oder so schlecht genährte, daß sie nicht mit fortkommen können, die anderen so schlecht zugeritten, daß sie nicht an dem Platze bleiben, wo du sie hinstellst, oder so schmeißige, daß du sie gar nicht einstellen kannst, was nützt dir da deine Reiterei? Oder was wirst du mit so einer Gutes für die Stadt ausrichten können? „Du hast wohl recht, und ich will mich nach Möglichkeit um die Pferde zu kümmern versuchen.“ Nun, und die Reiter? Die wirst du doch auch tüchtiger machen wollen? „Freilich!“ Nicht wahr, erstlich wirst du sie im Aufspringen auf die Pferde noch besser üben?[1] Denn je geschickter einer darin ist, um so eher kann er sich retten, wenn er einmal vom Pferde stürzt. Wie aber, wenn es zum Gefecht kommen soll? Wirst du da die Feinde auf den Sandplatz einladen, wo ihr euere Übungen haltet? Oder wirst du lieber die Übungen auf Plätzen von solcher Art zu halten versuchen, wie die sind, auf denen es zu Gefechten zu kommen pflegt? „Besser ists schon.“ Und wirst du auch einige Sorge dafür tragen, daß deine Reiter immer besser lernen, die feindlichen vom Pferde zu stoßen? „Auch das empfiehlt sich wohl.“

[1] Steigbügel waren nicht im Gebrauch, so wenig wie Sättel. Bewaffnet waren die Reiter mit Lanzen.

Und hast du dir überlegt, wie du es anfängst, deinen Reitern die Seelen zu wetzen und sie mit Zorn gegen die Feinde zu erfüllen, damit sie tapferer fechten? „Hab ichs noch nicht, so will ichs doch nun versuchen." Und daß dir deine Reiter gut gehorchen, hast du dir dazu was ausgedacht? Denn ohne das sind dir weder tapfere Reiter noch gute Pferde was nütze. „Du hast recht, Sokrates. Aber wie kann man sie dazu wohl am besten bringen?" „Nun, das weißt du doch wohl, daß in jedem Geschäft die Menschen am willigsten denen folgen, die sie für die Tüchtigsten halten. In Krankheiten gehorchen sie am liebsten dem, der ihnen für den geschicktesten Arzt gilt, auf der Seefahrt dem besten Steuermann, beim Landbau dem besten Landwirt. „Ganz richtig." Da läßt sich doch annehmen, daß sie auch im Reiterdienst am willigsten dem gehorchen werden, von dem sie sehen, daß er am besten weiß, wie mans machen muß? „Und wenn sie sich nun überzeugt haben, daß ich der Tüchtigste unter ihnen bin, wird das hinreichen, zu machen, daß sie mir gehorchen?" Gewiß! Nur mußt du ihnen auch noch die Einsicht beibringen, daß es rühmlicher und heilsamer für sie ist, dir Gehorsam zu leisten. „Ja wie soll ich ihnen das beibringen?" Nun beim Zeus, das ist doch viel leichter, als wenn du sie überreden solltest, das Schlechte wäre dem Guten vorzuziehen! „Meinst du denn, der Reiteroberst müßte sich auch darum bemühen, reden zu können?" Ja dächtest du, du hättest den Befehl über die Reiterei schweigend zu führen? Oder hast du dir nicht überlegt, daß wir allen den trefflichen Unterricht, den man uns nach dem Gesetz unserer Stadt gegeben hat, und dem wirs verdanken, daß wir zu leben verstehen, daß wir den mittels des Wortes empfangen haben, und daß einer alles, was er sonst noch Gutes lernt, durch das Wort erlernt, daß die besten Lehrer am meisten das Wort anwenden, und wer die wichtigsten Dinge am besten versteht, sich im Gespräch am besten mitzuteilen weiß? Oder hast du das andere nicht bedacht, daß, wenn ein Chor aus unserer Stadt zu einem auswärtigen Feste geschickt wird, wie zum Bei-

spiel der nach Delos geht,[1] daß sich mit dem kein anderer aus irgendeiner anderen Stadt messen kann, und daß in keiner anderen Stadt so tüchtige Leute dazu zusammenzubringen sind wie hier? „Du hast wohl recht." Nun haben aber doch die Athener nicht so viel bessere Stimmen als andere, und sind anderen auch nicht durch Gestalt und Stärke so sehr überlegen wie an Ehrliebe, die das meiste dazu tut, den Menschen zu rühmlichen Anstrengungen anzuspornen. Meinst du also nicht, wenn sich einer einmal unserer Reiterei recht ernstlich annähme, daß sie es dann auch allen anderen weit zuvortun würde, durch gute Ausrüstung mit Waffen und Pferden, durch gute Ordnung und durch Tapferkeit im Kampfe, wenn sie einmal die Überzeugung gewonnen hätten, sich damit Lob und Ehre zu verdienen? „Man sollte es denken." Nun, dann zaudre nicht lange, sondern versuch, die Männer dazu hinzuleiten! Gelingt dirs, so wirst du selber Nutzen davon haben, und durch dein Verdienst auch die anderen Bürger!

Den Nikomachides sah er einmal von der Heerführerwahl herkommen und fragte ihn: welche Heerführer sind denn gewählt worden, Nikomachides? Der antwortete: „So sind die Athener! Mich haben sie nicht gewählt, der ich mich im Heerdienst aufgerieben habe, als Soldat, als Lochage und als Taxiarch, und mir im Kampf mit den Feinden so viele Wunden geholt habe – dabei entblößte er sich und zeigte seine Narben –, und dafür haben sie den Antisthenes gewählt, der noch niemals als Hoplit[2] im Felde gestanden und in der Reiterei sich durch nichts hervorgetan hat, sondern nichts versteht, als Geld zusammenscharren." Nun, sprach Sokrates, das ist immerhin ein Vorzug, vorausgesetzt, daß er sich auch für die Soldaten,

---

[1] Zum Geburtsfeste der Lichtgötter Apollo und Artemis, das alle Städte ionischen Stamms mit Gesandtschaften und Chören beschickten. – [2] Hopliten, Geharnischte, sind die schwer gerüsteten, in geschlossenen Reihen fechtenden Fußkämpfer, die den Kern der griechischen Bürgerheere bildeten. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieser Antisthenes nicht der Philosoph und Anhänger des Sokrates war.

was sie brauchen, zusammenzubringen geschickt zeigt. „O Geld zusammenzubringen verstehen auch die Kaufleute," entgegnete Nikomachides, „drum können sie doch kein Heer anführen!" Sokrates antwortete: Aber Antisthenes ist auch ein Mensch voll Siegeseifers, und das ist eine recht passende Eigenschaft für einen Heerführer. Siehst du nicht, daß er auch wenn er Chorege war, noch allemal mit seinem Chor gesiegt hat?[1] „Das sind doch sehr verschiedene Dinge, einen Chor stellen und ein Heer führen!" Aber Antisthenes hat auch von Gesang und Tanz und von der Einübung eines Chors kein eigenes Verständnis, und ist doch imstande gewesen die Leute herauszufinden, die das am besten verstanden. „So!" sagte Nikomachides, „da wird er also auch im Felde Leute ausfinden, die die Aufstellung, und andere Leute, die das Fechten für ihn besorgen!" Ja, sprach Sokrates, wenns ihm gelingt, im Kriegswesen wie im Chorwesen die Besten ausfindig zu machen und anzustellen, so wird er vermutlich auch da den Sieg davontragen. Läßt sich doch erwarten, daß er auch Aufwand noch weniger scheuen wird, wenns den Sieg der ganzen Stadt über ihre Feinde, als wenns den Sieg seines Stammes mit einer Chorleistung gilt. „So bist du der Meinung, Sokrates, ein guter Choreg zu sein und ein guter Heerführer zu sein wäre desselben Mannes Sache?" Ich bin der Meinung, was für einer Sache einer auch vorzustehen haben mag, wenn er erkennt, was vonnöten ist und es ins Werk setzen kann, so ist er ein guter Vorsteher, mags nun ein Chor sein, dem er vorsteht, oder ein Haus, oder eine Stadt, oder ein Heer. „Nun beim Zeus!" rief Nikomachides, „das hätt ich nie gedacht, daß

1 Für die größeren Götterfeste hatten die reicheren Bürger, je einer als Vertreter desjenigen unter den 10 Stämmen (Phylen, Bezirken) der Bürgerschaft, zu dem er gehörte, auf seine Kosten einen Chor anzuwerben, einüben zu lassen, auszurüsten und als Chorege (Chorführer) nicht sowohl anzuführen als vorzuführen, damit er durch eine dramatische oder sonst eine musikalisch-poetisch-orchestische Aufführung mit den Chören der anderen Stämme um den Preis ringe. Der Preis fiel dem Choregen zu, als Sieger galt sein Stamm.

ichs von dir hören würde, daß gute Haushalter auch gute Heerführer wären." Wohlan, entgegnete Sokrates, laß uns doch einmal untersuchen, was jeder von beiden zu leisten hat, damit wir erfahren, ob es dieselben Dinge sind oder verschiedene Dinge! „Sehr gern!" Nun denn, erstlich die, welchen sie zu befehlen haben, zu pünktlichem Gehorsam zu stimmen, ist das nicht eine Aufgabe für beide? „Ganz gewiß." Ferner, jedes Geschäft denen aufzutragen, die dazu passen? „Auch das." Auch die Schlechten zu strafen und die Guten zu ehren, dächt ich, käme allen beiden zu. „Sicherlich." Auch sich die Zuneigung ihrer Untergebenen zu gewinnen, steht doch wohl beiden gut? „Auch das." Und sich Verbündete und Helfer zu werben, ist das allen beiden nützlich oder nicht? „Ohne Zweifel." Und auf ihrer Hut zu sein, daß sie nicht verlieren, was sie haben, ziemt das nicht auch allen beiden? „Gar sehr." Auch Sorgfalt und Mühe nicht zu scheuen in Erfüllung ihrer Aufgabe? „Das kommt freilich alles dem einen so gut wie dem anderen zu, aber das Kämpfen doch nicht!" Feinde haben sie ja aber doch alle beide? „Die haben sie freilich." Und ists denn nicht auch beiden nützlich, ihre Feinde zu überwinden? „Freilich wohl, du lässest nur das eine beiseite, was dem Heerführer seine Haushaltungskunst nützen wird, wenn es zu kämpfen gilt!" Dann wird sie ihm doch offenbar gerade am meisten nützen. Der tüchtige Haushälter weiß doch, es ist nichts so lohnend und gewinnbringend, als im Kampf mit den Feinden zu siegen, und nichts so unwirtschaftlich und nachteilig, als zu unterliegen. Da wird er doch eifrig sein, alles aufzusuchen und aufzubieten, was zum Siege dienlich ist, und alle Sorgfalt anwenden, zu erwägen, was zur Niederlage führen kann, und sich davor in acht nehmen. Sieht er sein Heer in einer Verfassung, die ihm Sieg verheißt, so wird er mit allem Nachdruck kämpfen, ist er aber nicht genügend zur Schlacht gerüstet, so wird er sich sehr in acht nehmen, sich darauf einzulassen. Mein lieber Nikomachides, verachte mir die guten Haushalter nicht! Fürsorge für das, was einem selbst gehört,

unterscheidet sich von der Fürsorge für das gemeine Wesen nur durch die Größe des Gegenstands und durch die größere Zahl der Menschen, die sie für ihren Zweck verwendet, sonst ist sie ihr in allen Stücken ähnlich. Denn durch Menschen wirkt die eine wie die andere, und wer mit den Menschen umzugehen versteht, verwaltet sein Hauswesen gut und das Gemeinwesen ebensogut, wer das nicht versteht, macht seine Sache hier so verkehrt, wie er sie dort macht.

Mit Perikles, dem Sohne des großen Perikles[1], hatte er einmal das folgende Gespräch. Nun, Perikles, sagte er zu ihm, da du nun zum Heerführer erwählt bist, so hoffe ich, unsere Stadt wird sich im Kriegswesen einen besseren Ruhm gewinnen und verdienen und ihren Feinden obsiegen. Darauf Perikles: „Das wünschte ich wohl, aber wie es wird geschehen können, vermag ich nicht abzusehen." Ist es dir recht, fragte Sokrates, daß wir uns einmal zusammen überlegen, wo die Möglichkeit steckt. „Sehr recht," antwortete er. Nun denn, du weißt doch, an Zahl sind die Athener durchaus nicht geringer als die Böoter? „Das weiß ich freilich." Und glaubst du wohl, daß unter den Böotern mehr starke und schöne Männer zu finden sind als unter den Athenern? „Ich glaube, auch darin stehen sie nicht hinter ihnen zurück." Und bei welchen von beiden, glaubst du, ist mehr Treue und Einigkeit untereinander zu finden? „Ich denke bei den Athenern. Denn von den Böotern grollen viele den Thebanern, weil sie von ihnen bedrückt werden,[2] bei den Athenern sehe ich nichts dergleichen." Aber vollends an Hochsinn und Ehrbegierde, die die Menschen

---

[1] Und der Aspasia. Er war einer der sechs Heerführer, die nach ihrem großen Seesieg bei den arginusischen Inseln auf die Anklage, daß sie die Mannschaften der zertrümmerten athenischen Kriegsschiffe vom Ertrinken zu retten verabsäumt hätten, durch ein tumultuarisches Rechtsverfahren hingerichtet wurden. Ob er schon in einem früheren Jahre die Wahl zum Heerführeramt erlangt hatte, von der hier gesprochen wird, ist unbekannt, doch möchte man es glauben, da der Inhalt des Gesprächs besser zu einer früheren Zeit paßt. — [2] Theben, die führende Stadt, wollte auch die herrschende sein.

nicht am wenigsten zu tapferem Kampfe treiben, sind die Athener doch allen voraus? „Auch darin sind sie nicht zu schelten.“ Und nun gar ruhmvolle Taten der Vorfahren, deren Erinnerung so viele Menschen zu tapferen Taten und zum Streben nach Ehre anfeuert, hat doch kein Volk so viele und so Große aufzuweisen wie die Athener? „In allem dem hast du ja vollkommen recht, Sokrates, aber du siehst doch, seit dem Unfall der Tausend unter Tolmides bei Lebadeia und der Niederlage bei Delion unter Hippokrates[1] ist der Ruhm der Athener gegen die Böoter klein geworden und der Mut der Böoter gegen die Athener gewachsen. Ehedem wagten sich die Böoter nicht einmal, in ihrem eigenen Lande ohne Hilfe der Lakedämonier und übrigen Peloponnesier den Athenern zur Schlacht zu stellen, jetzt drohen sie für sich allein in Attika einzufallen, und die Athener, die früher, wenn die Böoter allein waren, Böotien verwüstend durchzogen, fürchten sich nun, den Böotern möchte es einfallen Attika zu verheeren.“ Ich merke freilich, daß die Sache so steht, sagte Sokrates, aber mich dünkt, für einen guten Heerführer ist die Bürgerschaft jetzt in einer glücklicheren Gemütsverfassung. Zuversicht zeugt Nachlässigkeit, Leichtsinn und Ungehorsam, die Furcht macht die Menschen lenksamer und für Zucht und Ordnung zugänglicher. Das kann man auch an den Schiffsmannschaften sehen: wenn sie sich vor gar nichts fürchten, sind sie voll Zuchtlosigkeit. Sobald sie aber die Furcht vor einem Sturm oder vor den Feinden befällt, so tun sie nicht nur alles, was ihnen ge-

[1] Im Jahr 457 v. Chr. Geburt errangen die Athener unter Führung des Myronides durch eine siegreiche Schlacht die Herrschaft über Böotien und behaupteten sie, bis zehn Jahre später die Böoter gegen sie aufstanden und in dem Treffen bei Lebadeia oder Koroneia den athenischen Heerführer Tolmides erschlugen und viele Athener gefangennahmen, deren Freigebung durch die Freigebung Böotiens erkauft werden mußte. Dreiundzwanzig Jahre später, im Peloponnesischen Kriege, vereitelte die Niederlage bei Delion (von der in Platos Gastmahl die Rede ist) einen athenischen Versuch, die Herrschaft über Böotien wiederzuerringen. Die höchste Entfaltung böotischer Kriegstüchtigkeit unter Epaminondas hat Sokrates nicht mehr erlebt.

heißen wird, sondern warten in gespanntem Schweigen auf das Befehlswort, gerade wie die Choreuten auf die Bewegungen des Taktstocks schauen. „Nun gut," sagte Perikles, „wenn du meinst, sie würden jetzt am ersten Vernunft annehmen, so wär es wohl Zeit, du sagtest, wie wir sie dazu würden bringen können, daß sie wieder nach der alten Tapferkeit und Ehre und Stärke begehrten." Nun, sprach Sokrates, gesetzt, unser Wunsch wäre, daß sie nach anderer Hab und Gut trachteten, so erreichten wir unseren Zweck wohl am besten, wenn wir ihnen zeigten, es wäre ihr väterliches Erbe und käme ihnen von Rechts wegen zu. Sintemal es aber unser Wunsch ist, daß sie sichs angelegen sein lassen sollen, Heldenruhm zu erringen, so werden wir ihnen wohl zu zeigen haben, daß ihnen der von alters her zukommt, und daß sie danach trachten müssen, wenn sie die ersten in Griechenland werden wollen. „Und wie können wir ihnen das beibringen?" Ich denke, wenn wir sie daran erinnern, was sie von dem Heldenruhm ihrer ältesten Vorfahren gehört haben. „Du meinst den Schiedsspruch im Streite der Götter[1], der dem Kekrops und den Seinen um ihres Heldenruhms willen übertragen wurde?" Jawohl, und des Erechtheus Geburt und Pflege,[2] und den Krieg mit dem ganzen Norden[3] zu Erechtheus' Zeit, und den mit den Peloponnesiern zur Zeit der Herakliden[4] und alle Kriege zur Zeit des Theseus[5] – in denen sie allen anerkanntermaßen den Preis der Tapferkeit davongetragen haben – oder, wenn du willst, den Ruhm den ihre Nachkommen, unsere Großväter, erkämpft haben, indem sie mit dem Volke, das über ganz Asien Herr war, und über Europa bis nach Makedonien heran, und mächtiger und reicher war als alle Völker der Vorzeit, und die größten Taten

[1] Des Poseidon und der Athena um den Besitz des attischen Landes. – [2] Durch Athena und die Töchter des Kekrops. – [3] Dessen Bewohner, die Thraker, unter Eumolpos' Führung den Eleusiniern im Kampf gegen Erechtheus zu Hilfe kamen. – [4] Die sich nach Athen geflüchtet hatten und von Theseus gegen Eurystheus geschützt wurden. – [5] Gegen die Amazonen, die Zentauren, den Thebanerfürsten Kreon. Es ist ganz im Geiste der Zeiten, wenn Sokrates und Perikles alle diese mythischen Kämpfe geschichtlich nahmen.

vollbracht hatte, teils für sich allein im Kampfe rangen, teils in Gemeinschaft mit den Lakedämoniern, als die ersten im Kriege, zu Wasser wie zu Lande. Sagt man doch, sie hätten es allen Völkern ihrer Zeit bei weitem zuvorgetan! „Freilich, freilich!" Darum haben sie sich auch immer in ihrem Lande behauptet, so viele andere auch das ihre verlassen und sich eine neue Heimat suchen mußten,[1] viele haben im Streit um das Recht sie zu Richtern erkoren, viele, von Stärkeren mißhandelt, bei ihnen Zuflucht gesucht. „Freilich, Sokrates," rief hier Perikles, „und ich kann wirklich nicht begreifen, wie es eigentlich zugegangen ist, daß sich unsere Stadt zum Schlechteren geneigt hat." Ich für mein Teil denke, erwiderte Sokrates, ebenso wie manche Preiskämpfer, weil sie es den anderen weit zuvortaten und viele Siege errungen hatten, sich auf die leichte Seite gelegt haben und nun hinter den anderen zurückstehen, so haben sich auch die Athener, eben weil sie sich so sehr hervorgetan hatten, nicht mehr zusammengenommen und sind heruntergekommen. „Und was sollen sie denn jetzt tun, um den alten Ruhm zurückzugewinnen?" Mich dünkt, das ist nicht schwer zu finden. Wenn sie sich nach den Sitten ihrer Vorfahren erkundigen, und sich so führen wie die, so werden sie auch nicht schlechter bestehen als sie. Oder wenn sie es denen absehen, die jetzt allen voran sind,[2] und zu derselben Lebensführung übergehen, so werden sie, falls sie es ihnen gleichtun, auch in ihren Leistungen durchaus nicht hinter ihnen zurückstehen, und falls sie noch größeren Eifer entfalten, es ihnen noch zuvortun. „Ah," rief Perikles, „wenn du es so meinst,

[1] Spartaner, Argiver, Korinther, Eleer, Böoter, Thessaler usw. wußten es nicht anders, als daß ihre Vorfahren vor sechs, sieben Jahrhunderten aus den Gebirgslandschaften des nördlichen und nordwestlichen Griechenlands in ihre gegenwärtigen Wohnsitze eingewandert seien, die griechischen Städte auf den Inseln, in Kleinasien, Thrakien, Sizilien, Unteritalien, Südgallien, an den Küsten des Schwarzen Meeres, fühlten sich erst recht als Kolonien des Mutterlandes, die Athener teilten nur mit den Arkadern das stolze Bewußtsein der Autochthonie. —

[2] Den Spartanern, die das Ideal des Gehorsams gegen Gesetz und Obrigkeit zu verkörpern schienen.

dann sind die Athener noch weit vom Heldenruhm! Wann werden sie das Alter so ehren, wie die Spartaner tun? Verachten sie doch alle alten Leute, von ihren eigenen Vätern angefangen! Wann werden sie solche Turner werden? Sie vernachlässigen ja nicht nur selber die Leibesübungen, sondern lachen auch die aus, die sie nicht vernachlässigen! Oder wann werden sie ihren Vorgesetzten so gehorchen lernen? Sie tun sich ja was zugute darauf, ihre Vorgesetzten zu verachten. Oder wann werden sie so eines Sinnes werden, sie, die statt einander zu allem Guten behilflich zu sein, einer dem anderen nichts Gutes gönnen, und aufeinander sogar noch neidischer sind als auf andere Menschen, und sooft sie zusammenkommen, sei es um eigener, sei es um gemeinsamer Sachen willen, heftiger als alle anderen Menschen miteinander zanken, und mehr als alle anderen miteinander vor Gericht im Streite liegen und lieber auf diese Art einer vom anderen Geld gewinnen wollen, als durch wechselseitige Hilfe einer mit dem anderen, und das gemeine Gut für sich ausbeuten, als ob es fremdes wäre, und auch darum wieder miteinander hadern, und sich über nichts so sehr freuen, als wenn sie zu dergleichen Macht gewinnen. Durch alles das nistet sich so viel heillose Niederträchtigkeit in der Stadt ein, und sammelt sich in ihr so viel Haß und Feindschaft der Bürger gegeneinander an, daß ich immer in Furcht bin, es möchte ihr ein größeres Unheil über den Hals kommen, als sie ertragen kann." O nein, Perikles, erwiderte Sokrates, denke ja nicht, daß die Athener an so unheilbarer Schlechtigkeit krank wären! Siehst du nicht, wie sie im Schiffsdienst Ordnung zu halten verstehen, und wie lenksam sie in den turnerischen Wettspielen den Vorstehern Folge leisten, und wie sie es in den Festreigen an Gelehrigkeit und Gehorsam gegen ihre Lehrer allen Menschen zuvortun? „Das ist ja eben das Unbegreifliche," war Perikles' Antwort, daß die Art Bürger[1] ihren Vorgesetzten gut gehorchen, aber

[1] Schiffsmannschaften und Choreuten sind ärmere Bürger, die sich zu diesen bezahlten Verrichtungen des Erwerbs halber darbieten.

die Geharnischten und die Reiter, die doch für die besten Männer in der Bürgerschaft angesehen werden, gerade die allerwiderspenstigsten unter ihnen sind!" Aber wie ists mit dem Rat auf den Areopag, Perikles? Der besteht doch aus Bürgern, die ihre Prüfung bestanden haben?[1] „Allerdings." Nun, und weißt du ein anderes Gericht, das in Behandlung der Rechtssachen und in seiner sonstigen Tätigkeit besser oder würdiger oder gerechter verfährt? „Gegen den Areopag hab ich nichts einzuwenden." Nun dann darfst du auch den Mut nicht verlieren, und nicht denken, die Athener wären nicht in Ordnung zu bringen. „Ja aber gerade im Heeresdienst, wo doch Ordnung, Zucht und Gehorsam am allernötigsten sind, sind sie für keins dieser Dinge zu haben." Vielleicht haben sie gerade darin Vorgesetzte, die die Sache am wenigsten verstehen. Du siehst doch, über Lautenspieler oder Chorsänger oder Reigentänzer maßt sich niemals ein Mensch die Leitung an, der die Sache nicht versteht, und ebensowenig über Ringer oder Pankratiasten[2], sondern wer die anleitet, kann allemal nachweisen wo er die Kunst gelernt hat, in der er die Leitung übernimmt. Von den Heerführern dagegen führen die meisten ihr Amt ohne Kunstverständnis aufs Geratewohl. Aber du, mein ich, bist keiner von der Art, sondern kannst ebensogut angeben, wann du die Heerführung, wie wann du das Ringen zu erlernen angefangen hast.[3] Auch denk ich, du hast von den Heerführungskünsten deines Vaters manche überkommen, und hältst sie treu-

[1] Der Rat auf dem Areopag, die einzige atheniſche Behörde, deren Mitglieder ihr Amt auf Lebenszeit führten, ergänzte sich alljährlich durch die neun Archonten (Gerichtsvorsteher) des vorigen Jahres. Die Prüfung bezog sich nicht auf irgendein Wissen (die Archonten waren durchs Los erwählt), sondern auf erblichen Besitz vollen Bürgerrechts, Unbescholtenheit u. dergl. Das wichtigste Geschäft des Areopags, der in älteren Zeiten Senatsgewalt besessen zu haben scheint, war damals die Rechtsprechung in Mordklagen. — [2] Pankration ist Verbindung von Ring- und Faustkampf. — [3] Das Hauptstück griechischer Turnkunst, die Geräte nur sehr wenig verwendete. Die Kriegs- und Heerführungskunst gelangte überhaupt erst in dem Jahrhundert nach Sokrates zu strengerer technischer Ausbildung, und zu den Vorzüglichsten der Männer, die ihr diese

lich bewahrt, und hast dir noch vieles andere von überallher angeeignet, von wo es etwas Nützliches zur Heerführung zu lernen gab. Auch glaub ich, du machst dir viele Gedanken darüber, damit dir ja nichts entgeht, was zur Heerführung dienlich ist, und merkst du, daß du etwas von der Art nicht weißt, so suchst du Leute auf, die es wissen, und sparst weder Gaben noch freundliche Bitten, damit du von ihnen lernst was du nicht weißt, und dir tüchtige Mitarbeiter in ihnen wirbst. Perikles darauf: „Ich verstehe recht gut, Sokrates, daß du gar nicht glaubst, ich kümmerte mich um diese Dinge, sondern nur so sprichst, um mich zu belehren, wer Heerführer werden wolle, müsse sich um sie alle kümmern. Ich gebe aber zu, du hast auch darin recht." Und hast du wohl auch bemerkt, Perikles, daß unserem Lande nach der böotischen Grenze zu mächtige Berge vorliegen, durch die nur enge und steile Pässe hereinführen, und daß auch mitten durch unser Land sich ein Gürtel schwer zugänglicher Berge zieht. „Freilich." Hast du auch gehört, daß im Lande des Königs die Myser und die Pisider sehr gebirgige Landstriche bewohnen, und es dadurch und durch ihre leichte Waffenrüstung fertigbringen, dem Lande des Königs mit Beutezügen großen Schaden zu tun und selber in Freiheit zu leben? „Auch davon habe ich gehört." Und glaubst du nun nicht, daß die Athener mit den jüngeren Jahrgängen ihrer streitbaren Mannschaft, wenn sie sie mit leichteren Waffen ausrüsteten und die attischen Grenzgebirge besetzen ließen, den Feinden großen Schaden würden tun und eine starke Schutzwehr und Vorhut für ihr Land gewinnen

---

geben halfen, gehörte Xenophon. Die atheniſchen Heerführer der nachſokratiſchen Zeiten wären meiſtens imſtande geweſen, zu ſagen, wann und wo ſie die Kriegskunſt erlernt hätten. Je mehr ſie aber Techniker wurden, um ſo geringer wurde ihr Einfluß auf die Leitung der Stadt, die mehr und mehr den ebenfalls techniſch ausgebildeten, zur Heerführung aber nicht verwendbaren Rednern anheimfiel, während in Sokrates' Zeiten der Staatslenker ſowohl Redner wie Heerführer ſein mußte, beide Künſte aber noch mehr naturaliſtiſch trieb.

können?[1] „Ja Sokrates, das scheint mir ebenfalls ein recht brauchbarer Gedanke.“ Nun denn, wenn dir diese Dinge einleuchten, so lege Hand daran, mein Bester! Was du davon zustande bringst, wird dir Ehre und der Stadt Nutzen eintragen. Kannst du aber dies oder jenes nicht ausführen, so wird doch der Versuch der Stadt nicht schaden und dir selbst keine Unehre machen.

Den Glaukon, Aristons Sohn, den die Begierde, an der Spitze der Stadt zu stehen, schon ehe er zwanzig Jahre alt war, dazu trieb, in der Volksversammlung als Redner aufzutreten, konnte keiner seiner anderen Freunde und Verwandten davon zurückhalten, obwohl er sich lächerlich damit machte und von der Rednerbühne herabgezogen wurde. Nur Sokrates brachte ihn endlich davon ab, der ihm seines Bruders Plato und seines Onkels Charmides wegen wohlwollte. Als er ihm einmal begegnete, suchte er ihn zuerst festzuhalten und zu stimmen, daß er ihm zuhörte. Nun, Glaukon, fragte er ihn, du hast den Entschluß gefaßt, dich um die Leitung unserer Stadt zu bewerben? „Allerdings, Sokrates.“ Nun beim Zeus, das ist schön! Denn das sieht die Welt, wenn dirs gelingt damit, so wirst du es in deiner Macht haben, alles zu erlangen, was du begehren magst, und wirst auch in der Lage sein, deinen Freunden zu nützen. Dein Haus wirst du erheben, deine Vaterstadt wirst du groß machen, und deinen Namen wird man nennen: erstlich in der

[1] Die Feinde, gegen welche diese Schutzwehr gerichtet sein würde, sind die nördlichen Nachbarn Athens, die Böoter, von denen oben gesagt war, daß von ihnen ein Einfall in Attika drohte. Sie waren dem Frieden, den die Athener 421 v. Chr. mit den Lakedämoniern schlossen, nicht beigetreten, sondern hatten mit den Athenern nur eine Waffenruhe auf unbestimmte Zeit mit zehntägiger Kündigungsfrist vereinbart. Dieses Verhältnis beider Städte dauerte acht Jahre. Denn im Jahre 413 erneuerten alle alten Feinde der Athener den Krieg, fielen mit Übermacht in Attika ein und verhinderten durch die Befestigung von Dekeleia die Athener an der Benutzung ihres Landgebiets. Hiernach scheint die Heerführerwahl des jüngeren Perikles und dessen Gespräch mit Sokrates in die Zeit kurz vor dem offenen Wiederausbruch des Kriegs, in das Jahr 414 oder den Anfang 413, zu gehören.

Stadt, dann auch in ganz Griechenland, ja vielleicht auch unter den Barbaren, wie einst den des Themistokles. Als Glaukon das vernahm, kam er sich groß vor, und blieb gern, um weiter zu hören. Nicht wahr, Glaukon, fuhr Sokrates fort, das ist doch klar, wenn du zu Ehren gelangen willst, so mußt du der Stadt förderlich sein? „Ganz gewiß." Bei den Göttern, dann hülle dich nicht in Geheimnis, sondern sage uns, womit du den Anfang der Förderung machen willst. Als Glaukon darauf ein Weilchen schwieg, als ob er sichs erst überlegte, womit er anfangen wollte, fragte Sokrates: Nun, wenn du das Hauswesen eines Freundes fördern wolltest, so würdest du doch versuchen, ihn reicher zu machen. Ebenso wirst du gewiß auch die Stadt reicher zu machen versuchen? „Natürlich." Und reicher wird sie werden, wenn ihre Einkünfte wachsen? „Freilich wohl." Nun dann sage uns doch einmal, woher jetzt ihre Einkünfte fließen und wie hoch sie sich belaufen. Du hast dich gewiß danach umgesehen, um die zu vermehren, die zu gering sind, und neue zu eröffnen, die ihr noch fehlen? „Nein, beim Zeus, danach hab ich mich freilich nicht umgesehen." Nun wenn du das noch nicht getan hast, so nenne uns wenigstens die Ausgaben der Stadt! Denn offenbar denkst du doch die überflüssigen Ausgaben abzuschaffen? „O nein, beim Zeus, dazu hab ich auch noch keine Zeit gehabt." Na, dann wollen wir mit der Bereicherung der Stadt noch warten! Denn wie kann man daran denken, wenn man ihre Einnahmen und Ausgaben nicht weiß! „Aber man kann doch die Stadt auch aus den Mitteln ihrer Feinde reich machen!" Gewiß kann man das sehr gut, beim Zeus, vorausgesetzt, man ist stärker als die Feinde. Denn wäre man schwächer, so verlöre man über dem Versuche auch das, was man schon hat. „Da hast du recht." Wer also Rat geben will, mit wem man sich in Krieg einlassen soll, muß der nicht die Macht der Stadt und die Macht ihrer Gegner kennen, daß er, wenn die Stadt stärker ist, zum Kriege raten, und ist sie schwächer, davon abraten kann? „Ganz richtig." Nun dann sage uns erst einmal, wie stark unsere Stadt ist an

Landtruppen und an Streitkräften zur See, und dann, wie stark unsere Gegner sind. „Ja, beim Zeus, das kann ich nicht so aus dem Kopfe sagen.“ O wenn dus aufgeschrieben hast, so brings einmal! Ich möcht es sehr gern hören. „Ach aufgeschrieben hab ich mir das, beim Zeus, auch noch nicht.“ Gut, dann werden wir uns auch für Krieg und Frieden der Stadt Rat zu geben fürs erste noch enthalten müssen. Es ist ja ein großes Kapitel, und du hast wohl jetzt im ersten Anfang deiner staatsmännischen Tätigkeit noch nicht Zeit gehabt, es zu studieren. Aber über die Bewachung unseres Landes weiß ich doch gewiß hast du schon nachgedacht, und weißt, welche von unseren Grenzwachen an der rechten Stelle stehen und welche nicht, und welche hinreichend stark besetzt sind und welche nicht, so daß du der Stadt Rat erteilen kannst, die an der rechten Stelle stehen, zu verstärken und die überflüssigen einzuziehen? „O beim Zeus,“ rief hier Glaukon, „ich rate, sie lieber alle einzuziehen! Denn jetzt versehen sie den Dienst so schlecht, daß uns alles aus dem Lande gestohlen wird.“ Wenn man sie aber einzieht, meinst du nicht, daß uns dann jeder sogar wird rauben können, was ihm beliebt? Übrigens, woher weißt du, daß sie den Dienst schlecht versehen? Bist du selbst hingegangen und hasts untersucht? „Ich vermute es.“ Wollen wir uns dann nicht auch hierüber das Ratgeben aufsparen, bis wir die Sache wissen und nicht bloß vermuten? „Vielleicht wirds besser sein.“ Und von den Silberbergwerken weiß ichs sogar, daß du nicht dort gewesen bist und untersucht hast, warum jetzt weniger davon einkommt als früher. „Nein, da bin ich freilich nicht gewesen.“ Beim Zeus, die Gegend[1] gilt ja auch für ungesund, das ist eine genügende Entschuldigung für dich, wenn du um Rat darüber gefragt wirst! „Du spottest!“ Das aber hast du dafür sicherlich nicht unbeachtet gelassen, sondern dich danach umgetan, auf wie lange Zeit das Getreide, das im Lande wächst, die Stadt ernähren kann, und wieviel sie für den Bedarf des

[1] Der Bergbezirk Laurion im Süden von Attika.

ganzen Jahres noch Zufuhr braucht, damit ihr nicht, ehe dus ahnst, einmal die Lebensmittel ausgehen, sondern deine Kenntnis dich instand setzt, ihr zur Beschaffung des Notwendigsten mit rettendem Rate beizuspringen. „Das wäre freilich eine große Sache, Sokrates, wenn man sich auch darum bekümmern soll!" Es kann aber doch auch sein eigenes Hauswesen sicherlich niemand recht verwalten, wenn er nicht alle seine Bedürfnisse weiß, und sich keine Gedanken darum macht, wie er sie alle erfüllen soll. Sintemal aber die Stadt aus mehr als zehntausend Hauswesen besteht, und es eine schwere Sache ist, sich um so viele auf einmal zu kümmern; warum hast du nicht erst einmal den Versuch gemacht, das eine Hauswesen deines Onkels Charmides in die Höhe zu bringen? Nötig hat es das.[1] Gelingt dirs damit, so kannst du dich auch daran machen, anderen aufzuhelfen. Kannst du aber einem nicht nützlich werden, wie solltest du es vielen werden können? Wenn einer ein Talent nicht haben kann, so ists doch klar, mehrere zu haben wird er gar nicht versuchen. „O," sprach Glaukon, „dem Hauswesen meines Onkels würde ich mich schon nützlich machen, wenn er mir nur folgen wollte!" So? Deinen Onkel kannst du nicht dazu bereden, daß er dir folgt, und alle Athener mitsamt deinen Onkel, denkst du, würdest du dazu bereden können? Sieh dich vor, lieber Glaukon, daß du dir nicht aus Begierde nach Ruhm das Gegenteil zuziehst! Merkst du nicht, was es für ein schlüpfriges Ding ist, zu sagen oder zu treiben, was man nicht versteht? Achte nur auf alle die anderen, von denen du weißt, daß sie es so machen, ob es dir vorkommt, als hätten sie mehr Lob oder mehr Tadel davon, als ernteten sie Bewunderung oder Verachtung! Acht auch dagegen auf die, welche das, was sie sagen und tun, auch verstehen! So wirst du, wie ich glaube, finden, daß in allen Arten von Tätigkeit die, welche in hohem Rufe stehen und Bewunderung genießen, aus der Zahl derer

[1] Er war durch den Verlust seiner Güter verarmt. Mehr davon in Xenophons Gastmahl. S. auch die Vorbemerkungen zu Platos Protagoras.

sind, die die Sache am besten verstehen, und die, welche in übelem Ruf und Ansehen stehen, aus der Zahl der Unwissendsten. Wenn du also zu hohem Ruf und zu Bewunderung in der Stadt zu gelangen begehrst, so versuche es, so gut du kannst, fertig zu bringen, daß du die Dinge *verstehst*, in denen du tätig sein willst. Hast du es erreicht, daß du im Verständnis den anderen überlegen bist, und legst *dann* Hand an die Geschäfte der Stadt, so würde mich's nicht wundern, wenn du mit ganz leichter Mühe erreichtest, was du begehrst.

Umgekehrt verfuhr er mit Glaukons Onkel Charmides, dem Sohne Glaukons. Denn er sah, daß dieser ein bedeutender Mensch und den damals am Ruder stehenden Staatsmännern überlegen war, sich aber nicht entschließen konnte, vor dem Volk aufzutreten und sich der öffentlichen Geschäfte anzunehmen.[1] Sag mir einmal, Charmides, sprach er einst zu ihm, gesetzt, es wäre einer der Mann dazu, in den großen turnerischen Wettkämpfen zu siegen, und dadurch nicht nur selbst Ehre zu erwerben, sondern auch seiner Stadt höheren Ruhm in Griechenland zu gewinnen, er hätte aber keine Lust, sich in den Kampf einzulassen, für was für eine Art Mann würdest du den halten? „Offenbar für einen Weichling und Feigling." Und wenn nun einer Manns genug wäre, sich um die Geschäfte der Stadt zu kümmern und dadurch ihr zu nützen und selber Ehre einzuernten, und sich doch nicht dazu entschließen könnte, dürfte der *nicht* für einen Feigling gelten? „Vielleicht. Aber warum fragst du mich das?" Weil ich glaube, du *hast* die Fähigkeit, dich der Geschäfte unserer Stadt anzunehmen, und tust's doch nicht, obgleich sie doch auch die deinen sind, sintemal du ein athenischer Bürger bist. „Und wo hast du diese Fähigkeit in

[1] Ob Charmides dann, den Mahnungen des Sokrates gehorchend, sich als Redner in der Ekklesia der öffentlichen Angelegenheiten angenommen hat, ist unbekannt. Aber der gewalttätigen Herrschaft der Dreißig leistete er – gewiß nicht zu Sokrates' Freude – Dienste als Befehlshaber im Peiräeus, und fiel samt ihrem Haupte, seinem Vetter Kritias, im Kampfe gegen die Anhänger der Volksherrschaft.

mir erkannt, daß du mich so verurteilst?" In deinen Gesprächen mit unseren Staatsmännern. Denn wenn sie dich in einer Sache um Rat fragen, so seh ich, du rätst ihnen recht, und machen sie was verkehrt, so tadelst du sie recht. „Es ist zweierlei, Sokrates, mit wenigen sprechen und vor versammeltem Volk den Redekampf führen." Ih, wer zählen kann, der zählt ebenso richtig in der Volksversammlung wie allein, und die im kleinen Kreise Meister auf der Laute sind, die sinds auch vor der Menge! „Und Scham und Scheu, daß die in der menschlichen Natur liegen, siehst du das nicht? und daß sie sich viel stärker vor großen Versammlungen im Menschen regen als im Gespräch mit ein paar Freunden?" Ich will dir eben zeigen, daß du dich vor den Gescheitesten gar nicht scheust und vor den Mächtigsten gar nicht fürchtest, aber vor den Unverständigsten und Schwächsten dich schämst, als Sprecher aufzutreten. Schämst du dich eigentlich vor den Walkern darunter? oder vor den Schustern? oder vor den Zimmerleuten? oder den Schmieden? oder den Bauern? oder den Kaufleuten? oder den Krämern? oder den Hökern auf dem Markte, deren ganze Sorge ist, was sie billig gekauft haben, teuer zu verkaufen? Aus diesen allen besteht doch die Volksversammlung! Was glaubst du, ist es anderes, was du tust, als den Sachverständigen überlegen sein und dich vor den Unwissenden fürchten? Leuten, die an der Spitze der Bürgerschaft stehen und zum Teil auf dich herunterblicken, denen im Gespräch gegenüberzutreten, ist dir ein leichtes, und Leuten, die aus dem Sprechen vor dem Volk ein Geschäft machen, bist du weit über, aber vor denen, die noch nie über die Angelegenheiten der Stadt ordentlich nachgedacht und auf dich noch nie herabgesehen haben, vor denen kannst du dich zu sprechen nicht entschließen, aus Furcht, ausgelacht zu werden! „Wie! Meinst du nicht, daß die Menschen in der Volksversammlung oft über die lachen, die vernünftig zu ihnen sprechen?" Das tun die Menschen anderswo doch auch! Darum wundere ich mich über dich, daß du mit diesen, wenn sies so machen, leicht fertig wirst und es mit jenen auf keine Weise glaubst

aufnehmen zu können. Mein lieber Freund, erkenne dich selbst, und verfall nicht in den Fehler, den die Leute meistens machen! Denn die meisten versäumen es aus Interesse für die Sachen anderer, sich selber zu prüfen. Das versäume du also nicht, sondern prüfe dich noch ernstlicher! Und wenn du dazu beitragen kannst, daß sich die Angelegenheiten unserer Stadt besser gestalten, so unterlaß es nicht! Denn wenns gut damit steht, so wird das nicht nur den anderen Bürgern nützen, sondern auch deinen Freunden, und vor allem auch dir selbst!

Aristippos suchte ihn einmal durch die Frage, ob er etwas wüßte, was gut sei, in Widerspruch mit sich zu bringen, wie es vorher Sokrates ihm gemacht hatte. Sokrates aber antwortete nicht wie einer, der auf seiner Hut ist, daß ihm seine Aussprüche nicht anders gewendet werden, sondern um auch den Zuhörern förderlich zu sein, als ein Mensch, der rücksichtslos seine Überzeugung ausspricht. Aristippos dachte, Sokrates würde als gut so etwas nennen wie Speise, oder Trank, oder Geld, oder Gesundheit, oder Stärke, oder Kühnheit, und er wollte ihm dann beweisen, daß das, was er genannt hatte, manchmal auch schlimm wäre. Sokrates aber antwortete mit der Gegenfrage: Meinst du, gut fürs Fieber? „Das mein ich nicht." Oder für Augenschmerzen? „Auch das nicht." Oder für den Hunger? „Auch nicht für den Hunger." Ja wenn du nach etwas Gutem fragst, das für nichts gut ist, so etwas weiß ich nicht und brauch es auch nicht zu wissen. Ein andermal fragte ihn Aristippos, ob er ein Ding wüßte, das schön wäre. O viele Dinge, war seine Antwort. „Sind denn die alle einander gleich?" fragte Aristippos weiter. Bewahre! antwortete Sokrates. Sie sind sich so ungleich wie möglich. „Ja wie kann denn ein Ding schön sein, das einem schönen Ding ungleich ist?" Sehr gut, beim Zeus! Ein Mensch, der zum Lauf schön ist,[1] sieht doch ganz anders aus als einer, der

[1] Die hier folgende Erörterung ist ein hübsches Beispiel dafür, wie sehr das Denken durch sein Ausdrucksmittel, die Sprache, bedingt und beeinflußt ist. Daß ein Ding oder ein Mensch für oder zu etwas schön sei, sagt der Deutsche

schön zum Ringen ist, und ein Schild, der schön ist zur Deckung, gleicht nicht im mindesten dem Wurfspieß, der zum raschen und kräftigen Flug schön ist. „Du antwortest mir gerade so wie neulich, als ich dich fragte, ob du ein Ding wüßtest, das gut wäre." Ja glaubtest du denn, schön wäre was anderes als gut? Weißt du nicht, daß alle Dinge für dasselbe schön sind, wofür sie gut sind? Erstens jede Tugend ist doch nicht zu manchem schön und zu manchem anderen gut. Zweitens die Menschen heißen gleichermaßen und für gleiche Zwecke schöne und gute. Auch der menschliche Körper ist für dieselben Zwecke schön, für die er gut ist; und ebenso gelten alle anderen Dinge, die die Menschen gebrauchen, für schön sowohl als für gut zu allen Zwecken, zu denen sie wohl zu gebrauchen sind. „Demnach ist also wohl gar auch ein Mistkorb schön?" Beim Zeus, ja, und ein goldener Schild häßlich, wenn der eine für das, was er leisten soll, gut gearbeitet ist, und der andere schlecht! „Meinst du, die nämlichen Dinge könnten schön und häßlich sein?" Beim Zeus, ja, und die nämlichen Dinge können auch gut und schlimm sein! Ist doch oft, was für den Hunger gut ist, schlimm für das Fieber, und was fürs Fieber gut ist, für den Hunger schlimm, und ebensooft ist, was für den Lauf schön ist, fürs Ringen häßlich, und was häßlich für den Lauf ist, fürs Ringen schön. Denn alles ist gut und schön für das, wofür es wohl beschaffen ist, und schlecht und häßlich für das, wofür es übel beschaffen ist.

Auch von Häusern sagte Sokrates, schön wären die, die zweckmäßig eingerichtet wären, und wollte damit, wie mir schien,

---

nicht und denkt es nicht. Dem Griechen aber ists geläufig, sein Wort für schön auch im Sinne des Befriedigenden, Beifallswürdigen, Passenden, Tauglichen zu gebrauchen, und demgemäß vorkommendenfalls auch durch Zweckbestimmungen näher zu erklären und einzuschränken. Wie andere originelle Denker spielte auch Sokrates gern mit dem Paradoxen. Im Gastmahl Xenophons macht er sich den Spaß, auch für die Schönheit seiner eigenen, jeden Schönheitssinn beleidigenden Gesichtsbildung einen Zweckmäßigkeitsbeweis zu führen. Im Ernste aber läßt Plato in seinem Gorgias den Sokrates den Satz durchführen, daß schön und gut dasselbe sei.

die Leute unterweisen, wie sie bauen sollten. Muß nicht, fragte er, wer ein Haus haben will, wie es sein soll, es so einrichten, daß das Wohnen darin so angenehm und so dienlich ist, wie es nur geht? Wenn man ihm das zugab, so fragte er weiter: ist es nicht im Sommer angenehm, das Haus kühl zu haben, und im Winter warm? Und wenn man auch dazu ja sagte, weiter: und scheint nicht in den Häusern, die nach Mittag liegen, im Winter die Sonne bis in die innere Halle, während sie im Sommer hoch über uns und dem Hause wandelnd uns Schatten gönnt? Und wenn es so recht ist, muß man da nicht den nach Mittag liegenden Teil des Hauses höher bauen, um die Wintersonne nicht auszusperren, und den nach Norden liegenden niedriger, damit die kalten Winde nicht eindringen? Und überhaupt, die Wohnung, in der man zu allen Jahreszeiten selber die angenehmste Zuflucht finden und seine Sachen am sichersten aufheben kann, die ist die schönste, Wandbilder aber und anderer bunter Schmuck nehmen dem Hause mehr Annehmlichkeit, als sie ihm geben. Für Tempel dagegen und für Altäre, meinte er, wäre der schicklichste Platz der, der am meisten ins Auge fiele und zugleich am wenigsten betreten würde. Denn zu einem solchen wende man gern zum Gebet von ferne den Blick, und lenke gern den Schritt zu ihm, wenn man rein sei.

Als ihn einmal jemand fragte, ob die Tapferkeit sich lehren lasse oder Naturgabe sei, antwortete er: Ich glaube zwar, wie ein Menschenkörper von Natur mehr Widerstandskraft gegen Mühseligkeiten hat als ein anderer, ebenso ist auch eine Seele von Natur stärker gegen die Gefahr als eine andere. Denn ich sehe, daß Menschen, die in denselben Sitten und Ordnungen auferzogen werden, doch sehr verschieden voneinander an Kühnheit sind. Ich achte aber auch dafür, daß jede Naturanlage zur Tapferkeit durch Lehre und Übung gesteigert wird. Offenbar würden Skythen und Thraker niemals wagen, mit dem großen Schild und der langen Lanze gegen Lakedämonier zu kämpfen, ebensowenig aber würden die Lakedämonier gegen Thraker mit deren Waffen, dem kleinen Schild und dem Wurf-

schön zum Ringen ist, und ein Schild, der schön ist zur Deckung, gleicht nicht im mindesten dem Wurfspieß, der zum raschen und kräftigen Flug schön ist. „Du antwortest mir gerade so wie neulich, als ich dich fragte, ob du ein Ding wüßtest, das gut wäre." Ja glaubtest du denn, schön wäre was anderes als gut? Weißt du nicht, daß alle Dinge für dasselbe schön sind, wofür sie gut sind? Erstens jede Tugend ist doch nicht zu manchem schön und zu manchem anderen gut. Zweitens die Menschen heißen gleichermaßen und für gleiche Zwecke schöne und gute. Auch der menschliche Körper ist für dieselben Zwecke schön, für die er gut ist; und ebenso gelten alle anderen Dinge, die die Menschen gebrauchen, für schön sowohl als für gut zu allen Zwecken, zu denen sie wohl zu gebrauchen sind. „Demnach ist also wohl gar auch ein Mistkorb schön?" Beim Zeus, ja, und ein goldener Schild häßlich, wenn der eine für das, was er leisten soll, gut gearbeitet ist, und der andere schlecht! „Meinst du, die nämlichen Dinge könnten schön und häßlich sein?" Beim Zeus, ja, und die nämlichen Dinge können auch gut und schlimm sein! Ist doch oft, was für den Hunger gut ist, schlimm für das Fieber, und was fürs Fieber gut ist, für den Hunger schlimm, und ebensooft ist, was für den Lauf schön ist, fürs Ringen häßlich, und was häßlich für den Lauf ist, fürs Ringen schön. Denn alles ist gut und schön für das, wofür es wohl beschaffen ist, und schlecht und häßlich für das, wofür es übel beschaffen ist.

Auch von Häusern sagte Sokrates, schön wären die, die zweckmäßig eingerichtet wären, und wollte damit, wie mir schien,

nicht und denkt es nicht. Dem Griechen aber ists geläufig, sein Wort für schön auch im Sinne des Befriedigenden, Beifallswürdigen, Passenden, Tauglichen zu gebrauchen, und demgemäß vorkommendenfalls auch durch Zweckbestimmungen näher zu erklären und einzuschränken. Wie andere originelle Denker spielte auch Sokrates gern mit dem Paradoxen. Im Gastmahl Xenophons macht er sich den Spaß, auch für die Schönheit seiner eigenen, jeden Schönheitssinn beleidigenden Gesichtsbildung einen Zweckmäßigkeitsbeweis zu führen. Im Ernste aber läßt Plato in seinem Gorgias den Sokrates den Satz durchführen, daß schön und gut dasselbe sei.

die Leute unterweisen, wie sie bauen sollten. Muß nicht, fragte er, wer ein Haus haben will, wie es sein soll, es so einrichten, daß das Wohnen darin so angenehm und so dienlich ist, wie es nur geht? Wenn man ihm das zugab, so fragte er weiter: ist es nicht im Sommer angenehm, das Haus kühl zu haben, und im Winter warm? Und wenn man auch dazu ja sagte, weiter: und scheint nicht in den Häusern, die nach Mittag liegen, im Winter die Sonne bis in die innere Halle, während sie im Sommer hoch über uns und dem Hause wandelnd uns Schatten gönnt? Und wenn es so recht ist, muß man da nicht den nach Mittag liegenden Teil des Hauses höher bauen, um die Wintersonne nicht auszusperren, und den nach Norden liegenden niedriger, damit die kalten Winde nicht eindringen? Und überhaupt, die Wohnung, in der man zu allen Jahreszeiten selber die angenehmste Zuflucht finden und seine Sachen am sichersten aufheben kann, die ist die schönste, Wandbilder aber und anderer bunter Schmuck nehmen dem Hause mehr Annehmlichkeit, als sie ihm geben. Für Tempel dagegen und für Altäre, meinte er, wäre der schicklichste Platz der, der am meisten ins Auge fiele und zugleich am wenigsten betreten würde. Denn zu einem solchen wende man gern zum Gebet von ferne den Blick, und lenke gern den Schritt zu ihm, wenn man rein sei.

Als ihn einmal jemand fragte, ob die Tapferkeit sich lehren lasse oder Naturgabe sei, antwortete er: Ich glaube zwar, wie ein Menschenkörper von Natur mehr Widerstandskraft gegen Mühseligkeiten hat als ein anderer, ebenso ist auch eine Seele von Natur stärker gegen die Gefahr als eine andere. Denn ich sehe, daß Menschen, die in denselben Sitten und Ordnungen auferzogen werden, doch sehr verschieden voneinander an Kühnheit sind. Ich achte aber auch dafür, daß jede Naturanlage zur Tapferkeit durch Lehre und Übung gesteigert wird. Offenbar würden Skythen und Thraker niemals wagen, mit dem großen Schild und der langen Lanze gegen Lakedämonier zu kämpfen, ebensowenig aber würden die Lakedämonier gegen Thraker mit deren Waffen, dem kleinen Schild und dem Wurf-

spieß, oder gegen Skythen mit Bogen und Pfeilen zu kämpfen Lust haben. Ebenso aber, sehe ich, sind auch in allen anderen Stücken die Menschen zwar sehr verschieden von Natur, können aber, wenn sie sich Mühe geben, die Naturanlage sehr viel höher bringen. Daraus sieht man klar, daß alle Menschen, seien sie besser, seien sie schwächer veranlagt, das, worin sies zu was bringen wollen, auch erlernen und üben müssen.

Einsicht und Sittlichkeit[1] schied er nicht voneinander, sondern sagte, daran, daß er das Gute verstehe und Gebrauch davon mache, und daß er wisse was häßlich sei und es darum meide, sei der einsichtige und sittliche Mensch zu erkennen. Auf die Frage sodann, ob er denn Leute, die zwar wüßten, was sie tun sollten, aber das Gegenteil täten, für einsichtig und also für sittlich hielte, sagte er: Gerade so gut könnte ich solche für einsichtslos und unsittlich halten! Ich meine eben, alle Menschen suchen sich aus dem, was sie tun könnten, das heraus, wovon sie denken, es wäre ihnen am zuträglichsten, und das tun sie dann. Ich halte also dafür, wer nicht recht handelt, ist weder einsichtig noch sittlich. So erklärt er auch die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend für Einsicht. Denn gerechte Handlungen, wie alle Handlungen, in denen sich Tugend betätige, seien schön und gut. Wer nun das wisse, werde niemals statt ihrer andere begehen wollen, und wer es nicht wisse, werde sie nicht begehen können, sondern auch wenn er es versuche, fehlgreifen. Wer die Einsicht habe, was schön und gut sei, der tue es, wer sie nicht habe, der könne es gar nicht tun. Da nun in allen gerechten oder sonst guten Taten Tugend betätigt werde, so sei es klar, daß Gerechtigkeit wie jegliche Tugend Einsicht sei.

Indem er das Wesen des Neides erörterte, kam er zu dem Ergebnis, er sei ein Verdruß, nicht über das Unglück der Freunde, auch nicht über das Glück der Feinde, sondern neidisch nenne man nur diejenigen, welche sich über das Glück ihrer Freunde ärgerten. Und als sich manche wunderten, daß ein

[1] Sophrosyne. Siehe über dieses Wort Platos Protagoras mit den Anmerkungen. Es läßt sich nicht überall mit demselben deutschen Wort übersetzen.

Mensch jemand sollte liebhaben und sich doch über sein Glück ärgern können, erinnerte er sie, daß sich viele Menschen wirklich gegen andere so verhalten, daß sies nicht mit ansehen können, wenns ihnen gut geht. Verständige Menschen hätten zwar keine solchen Anwandlungen, aber Toren seien ihnen immer ausgesetzt.

Indem er fragte, was Muße sei, meinte er, er sähe, daß die meisten Menschen irgend etwas täten; denn auch die da Brettspiele trieben oder Possen rissen, täten doch was. Gleichwohl hätten alle diese Muße: denn nichts hindere sie, doch hinzugehen und was Besseres zu tun. Hingegen von der besseren Tätigkeit sich zur schlechteren hinzuwenden, dazu hätte niemand Muße. Täte es einer doch, so täte er übel, weil er eben keine Muße hätte.[1]

Könige und Regenten, sagte er, wären nicht, die das Zepter führten oder die eine zufällige Mehrheit gewählt hätte, oder die dem Lose oder der Gewalt oder dem Truge die Herrscherstelle verdankten, sondern die das Regieren verstünden. Gab man ihm zu, des Regenten Sache sei, anzuordnen was geschehen solle, und des Regierten Sache sei, zu gehorchen, so wies er nach, daß in einem Schiffe der Sachverständige regiere, der Schiffseigentümer aber, wie jeder andere im Schiffe, dem Sachverständigen gehorche, und daß in der Landwirtschaft die

[1] Daß sie Muße hätten, sagte man in Athen von allen, die frei über ihre Zeit verfügten, auch, und besonders gern, von denen, die ihre Muße zu ernster, namentlich wissenschaftlicher Tätigkeit verwendeten. Von ebendiesen aber läßt es Sokrates nicht gelten, weil von solchem besseren Tun sich zum schlechteren zu wenden ihnen zwar kein Zwang, aber Einsicht und Ehre verbietet. Sonderbares Schicksal der Wörter! Am Sprachgebrauch der Athener änderte des Sokrates paradoxe Rede natürlich nichts, und so kam das griechische Wort für Muße (σχολή, schola) durch eine Reihe von Übergängen — Mußestunde, wissenschaftliche Beschäftigung, Lehrvortrag, Lehranstalt — dazu, heute jene kleinen Gemeinden zu bezeichnen, die ihren jungen Bürgern das, was bei den Alten freie Wahl und Genuß der Mußestunden für die Erwachsenen war, nämlich die Beschäftigung mit der Wissenschaft, zur erzwungenen Pflicht machen und ihnen von Muße weder im Sinne des Sokrates noch in dem seiner Landsleute viel übriglassen.

Augen nachbilden? „O sehr gut!“ Und was meinst du? Wenns Freunden gut oder wenns ihnen schlimm geht, sieht dem, wer für sie Interesse hat, mit derselben Miene zu, wie wer keins hat? „Beim Zeus, nein! Wenn es ihnen gut geht, macht er ein heiteres Gesicht, gehts ihnen schlecht, ein finsteres.“ Und läßt sich das auch im Bilde wiedergeben? „O sehr gut.“ Aber auch der freie und adlige Sinn eines Menschen, so gut wie der niedrige und knechtische, die sittsame und verständige, so gut wie die gewalttätige und rohe Art leuchtet doch durch seine Miene und durch seine Haltung durch, mag er stehen oder sich bewegen? „Du hast wohl recht.“ Und glaubst du nun, die Menschen sehen lieber Gestalten, aus denen ein gutes, schönes und liebenswürdiges, oder aus denen ein häßliches, rohes und hassenswertes Gemüt hervorscheint? „Beim Zeus, Sokrates, da ist gar kein Vergleich!“

Zu dem Bildhauer Kleiton kam er einmal und sagte im Gespräch zu ihm: Daß du deine Wettläufer anders darstellst als deine Ringer, Kleiton, und die Faustkämpfer und die Pankratiasten wieder anders,[1] das seh ich und weiß ich. Was aber beim Anblick die Seele der Menschen am meisten fesselt, daß deine Gestalten lebendig aussehen, wie bringst du das in sie hinein? Da Kleiton nicht gleich zu antworten wußte, fuhr er fort: Du gibst wohl deinen Bildsäulen dadurch einen größeren Schein von Lebendigkeit, daß du das wechselnde Aussehen der lebenden Menschen in deiner Arbeit nachbildest? „Sehr richtig,“ war die Antwort. Das heißt, du machst sie dadurch den wirklichen Menschen ähnlicher und überzeugender, daß du die Teile des Leibes so nachbildest, wie sie durch seine verschiedene Haltung hinunter oder herauf geschoben, zusammengedrückt oder auseinandergezogen, angespannt oder gelockert werden? „Allerdings.“ Und ist es nicht für den Beschauer ein Genuß, wenn er auch die Gemütsbewegungen der Menschen bei ihrem Tun

[1] Sieger in den turnerischen Kampfspielen waren die gewöhnlichsten Gegenstände plastischer Darstellung. Kleiton ist nicht weiter bekannt.

nachgebildet sieht? „Man sollte es denken.“ Also muß man wohl kämpfenden Menschen drohende Augen und Siegern einen frohen Gesichtsausdruck geben? „Sicherlich.“ Demnach ist es des Bildhauers Aufgabe, die Regungen der Seele durch die Formen des Leibes zu verbildlichen.

Als er einmal bei dem Harnischmacher Pistias eintrat, und der ihm gut gearbeitete Harnische vorwies, sagte er: Bei der Hera, Pistias, so ein Harnisch ist doch eine herrliche Erfindung, daß er die schutzbedürftigen Teile des Menschen deckt und ihn doch nicht am Gebrauch seiner Hände hindert! Aber sag mir einmal, Pistias, warum verkaufst du deine Harnische teurer? Sie sind doch nicht stärker als andere und auch nicht aus kostbarerem Metall. „Weil sie bessere Verhältnisse haben, Sokrates.“ Und die Verhältnisse, um derentwillen du sie höher veranschlagst, liegen die im Maß oder im Gewicht? Ich denke doch, du machst sie nicht alle gleich, wenn du sie anders so machst daß sie passen. „So mach ich sie allerdings, beim Zeus! Denn ohne das ist ja ein Harnisch nichts nütze.“ Hat denn aber jedes Menschen Körper gute Verhältnisse? Gibt es nicht auch Menschen mit schlechten? „Sicherlich.“ Wie machst dus denn da, wenn dein Harnisch einem Menschenleib von schlechten Verhältnissen passen soll, daß er doch gute Verhältnisse hat? „Ebenso wie ichs mache, daß er ihm paßt. Der passende Harnisch hat eben gute Verhältnisse.“ Verstehe ich dich recht, so redest du nicht von guten Verhältnissen an sich, sondern in Beziehung auf den Träger des Harnisches, wie wenn du sagtest, ein Schild, ein Kriegsmantel oder irgendein ander Ding hätte gute Verhältnisse für den, dem es paßte. Vielleicht hat aber das Passen eines Harnisches noch einen anderen großen Vorteil. „Sag mir ihn, Sokrates, bitte!“ Die passenden lasten nicht so schwer wie die, welche schlecht passen, wenn sie auch dasselbe Gewicht haben. Die schlecht passen, hängen entweder mit ihrem ganzen Gewicht auf den Schultern, oder sie belasten einen anderen Körperteil sehr, und sind darum beschwerlich und schlecht zu tragen. Von den gut passenden dagegen nehmen

Schlüsselbein und Schulter, Schulterblatt, Brust, Rücken und Bauch jedes einen Teil des Gewichts auf sich, so daß sie fast nicht mehr einer Last gleichen, sondern einem Kleidungsstück. „Da sprichst dus auf den Punkt aus, warum ich meine Harnische für die wertvollsten halte. Es gibt freilich Leute, die lieber die bunt verzierten und die vergoldeten kaufen." Nun wahrhaftig, wenn sie darum welche kaufen, die ihnen nicht passen, so dünkt mich, daß sie damit einen bunt verzierten und vergoldeten Schaden kaufen. Aber wenn nun der Körper nicht in derselben Haltung bleibt, sondern sich einmal krumm biegt und dann wieder gerade richtet, wie kann dann ein Harnisch passen, der ihm genau angepaßt ist? „Der kann gar nicht passen." Mit den gut passenden meinst du also nicht die genau angepaßten, sondern die im Gebrauch nicht beschwerlich werden? „Du trifft den Nagel auf den Kopf, Sokrates, und fassest die Sache vollkommen richtig auf."

Es war einmal eine Frau in der Stadt mit Namen Theodote, von großer Schönheit und nicht karg mit ihrer Gunst gegen Leute, die diese Gunst zu gewinnen wußten. Als nun jemand in seiner Umgebung ihrer gedachte und sagte, ihre Schönheit wäre über alle Beschreibung groß, und Maler gingen zu ihr, um sie abzubilden, die sie alle ihre Schönheit sehen ließe, sprach Sokrates: dann werden wir wohl gehen müssen, sie uns anzusehen. Denn was über alle Beschreibung ist, das kann man nicht durch das Ohr wahrnehmen. „Dann eilt euch nur und kommt mit," sprach der Erzähler. So brachen sie denn auf zur Theodote, und trafen sie, wie sie einem Maler Modell stand, und sahen sie sich an. Als der Maler fertig war, sagte Sokrates: Ihr Männer, haben wir uns nun mehr bei der Theodote zu bedanken, daß sie uns ihre Schönheit hat sehen lassen, oder sie sich bei uns, daß wir sie uns angesehen haben? Wenn ihr die Schaustellung nützlicher ist, so muß sie doch uns danken, und wenn uns das Betrachten, so müssen wirs ihr. Und da einer rief, er hätte ganz recht, fuhr er fort: Nun denn, sie hat schon den Vorteil weg, daß wir ihre Schönheit

loben. Erzählen wir aber ihr Lob weiter, so wird sie noch mehr Nutzen davon haben. Wir dagegen haben jetzt schon das Verlangen, was wir gesehen haben, auch zu berühren, und werden den Stachel ihres Reizes fühlen, wenn wir von ihr gehen, und sind wir fort, so werden wir uns zu ihr zurücksehnen – woraus folgen wird, daß wir uns um ihre Huld bewerben und sie von uns umworben wird. Darauf sagte Theodote: „Beim Zeus, wenn dem so ist, so werde ich euch für euer Anschauen dankbar sein müssen." Als dann Sokrates sah, wie sie selber kostbar geschmückt war, und ihre Mutter bei sich hatte in ausgesuchter Kleidung und vornehmer Haltung, und viele wohlgestaltete Dienerinnen, und auch die keineswegs vernachlässigt im Anzug, und wie auch im übrigen ihr Haus reich ausgestattet war, so sagte er: Sag mir doch, Theodote, hast du ein Landgut? „O nein!" Also wohl ein Zinshaus? „Auch kein Zinshaus." Am Ende gar eine Fabrik? „Nein, auch keine Fabrik." Woher hast du denn da, was du zum Leben brauchst? „Wenn ich einen Freund finde, der mir Gutes tun will, davon lebe ich." Bei der Hera, Theodote, das ist ein schönes Besitztum, so eine Herde Freunde zu haben, viel besser als eine Herde Schafe, Ziegen oder Kühe! Aber überlässest dus denn dem Zufall, ob dir ein Freund zugeflogen kommt wie eine Fliege? Oder triffst du selbst Anstalt dazu, daß es geschieht? „Wie könnte ich wohl dazu eine Anstalt ausfindig machen!" Viel besser, beim Zeus, als die Spinnen! Du weißt doch, wie die Jagd machen auf das, was sie zum Leben brauchen. Sie weben sich doch feine Netze, und was da hineinfliegt, davon nähren sie sich. „Und da rätst du mir, ich soll mir auch so ein Netz weben?" Ja! Freunde sind doch das allerwertvollste Wild. Die darfst du doch nicht hoffen, so ohne alle Kunst zu bekommen. Siehst du nicht, wieviel Künste die Jäger ersinnen, die auf das geringwertige Hasenwild Jagd machen? Weil die Hasen bei Nacht weiden, richten sie Hunde zur nächtlichen Jagd ab und jagen sie mit denen. Weil sie bei Tage davonlaufen, schaffen sie sich andere Hunde an, die sie auf dem Wege von

der Weide in ihr Lager durch den Geruch aufspüren und erhaschen. Weil sie so schnell sind, daß sie auch bei hellem Tageslicht der Verfolgung entrinnen, so züchten sie wieder andere schnellere Hunde, um ihnen nachzusetzen. Und weil sie auch denen manchmal entwischen, stellen sie auf den Wegen ihrer Flucht Netze auf, in denen sie sich fangen sollen. „Nun, und mit welcher von diesen Künsten kann ich mir Freunde erjagen?" Nun beim Zeus, wenn du dir an Hundes Statt einen anschaffst, der dir reiche Freunde der Schönheit aufspürt, und wenn er sie gefunden hat, es anzudrehen weiß, daß sie in deine Netze fallen! „Ja was hab ich denn für Netze?" O eins, und zwar ein sehr fein geflochtenes, hast du ja doch wohl in der Schönheit deines Leibes, und in diesem Leibe ein zweites, die Seele, vermöge deren du von Grund aus verstehst, wie du blicken mußt, um zu gewinnen, die dich lehrt, daß du den feurigen Liebhaber freudig aufnehmen und vor dem übermütigen die Türe schließen mußt, daß du, wenn dein Freund krank wird, fürsorglich nach ihm sehen, wenn ihm ein Glück widerfährt, dich gehörig mit ihm freuen, und dem, der redlich um dich bemüht ist, mit ganzer Seele Liebe und Dank erwidern sollst. Zu küssen, dessen bin ich sicher, weißt du nicht nur weich, sondern auch liebevoll. Und daß dir deine Freunde wert sind, davon, das weiß ich, überzeugst du sie nicht durch Worte, sondern durch die Tat. „Beim Zeus," rief Theodote, „ich wende von diesen keine einzige an!" Es ist aber sehr zweierlei, antwortete Sokrates, mit einem Menschen so umgehen, wie einen die Natur treibt, und richtig mit ihm umgehen. Mit Gewalt kannst du einen Freund weder gewinnen noch festhalten. Wohltun und Freude machen, das sind die Mittel, um dieses Wild zu fesseln. „Da hast du wohl recht." Nun denn, so mußt du erstens von denen, die sich um dich bemühen, nur solche Dinge verlangen, deren Gewährung ihnen die wenigste Reue machen wird. Zweitens mußt du es selber mit den Hulderweisungen ebenso halten, die du ihnen dagegen gewährst. Denn so werden sie dich am ersten liebgewinnen und am längsten lieb be-

halten, und dir am meisten wohltun. Am liebenswürdigsten wirst du ihnen aber erscheinen, wenn du ihnen deine Gaben zur rechten Zeit spendest, nämlich wenn sie Verlangen danach haben. Du siehst ja, auch die wohlschmeckendsten Speisen erscheinen den Leuten geschmacklos, wenn man sie ihnen zu genießen vorsetzt, ehe sie Eßlust haben, ja sind sie satt, so ekeln sie sie gar an. Hat man sie dagegen hungrig gemacht und bringt ihnen dann Speise, so kommt sie ihnen ganz köstlich vor, wenn sie auch geringer ist. „Ja wie soll ich denn die Leute nach meinen Gaben hungrig machen können?" Sehr gut, beim Zeus! Erstens mußt du sie den Satten weder zu genießen geben noch sie daran erinnern, bis die Sattheit sie verlassen hat und das Verlangen wiederkommt. Zweitens mußt du den Verlangenden mit der züchtigsten Gewährung entgegenkommen; es darf nicht so aussehen, als ob es dein Wunsch wäre, ihnen deine Huld zu schenken, ja du mußt ihrem Verlangen ausweichen, bis es aufs höchste gesteigert ist. Denn dann sind deine Gaben viel wertvoller, als wenn du sie spendest, ehe die Begierde danach erwacht ist. „Sokrates," sagte Theodote, „du solltest mir wirklich bei der Jagd auf Freunde helfen!" Beim Zeus, das kommt nur darauf an, ob du mich zum Gehilfen zu werben weißt. „Ja wie soll ich das anfangen?" Das wirst du schon selber ausfinden, wenn du mich brauchst. „Besuch mich nur recht oft!" Darauf Sokrates, seine Geschäftslosigkeit ironisierend: Ach Theodote, ich habe so selten Zeit. Viele eigene und städtische Geschäfte nehmen mich zu sehr in Anspruch. Auch hab ich schon Freundinnen, die mir weder bei Tag noch bei Nacht Urlaub geben werden, weil sie bei mir Unterricht haben in Zaubersängen und Liebestränken. „Was? Darauf verstehst du dich auch, Sokrates?" Ja wie glaubst du denn, daß es zugeht, daß der Apollodoros hier und der Antisthenes mir niemals von der Seite gehen?[1] Oder daß

[1] Beide sind uns auch sonst, Apollodor aus dem Gastmahl des Plato, Antisthenes aus dem Gastmahl Xenophons als eifrige Verehrer des Sokrates bekannt.

Kebes oder Simmias von Theben her zu mir kommen? Dazu brauchts viele Tränke und Zaubersegen und vieles Drehen des Liebesrads.[1] „O leih mir dein Liebesrad, daß ichs zuerst gegen dich drehe!" O beim Zeus, ich habe keine Lust, mich zu dir ziehen zu lassen, du sollst zu mir kommen. „Ich werde schon kommen, laß mich nur ein!" Gut, ich will dich einlassen, wenn nicht gerade eine andere bei mir ist, die ich lieber habe als dich.

Zu einem jungen Mann seiner Umgebung, namens Epigenes, dem es gänzlich an Ausbildung des Leibes gebrach, sagte er einmal: Wie man dirs ansieht, Epigenes, daß du auf keinen Turnplatz kommst! „Mir steht ja auch kein Kampfspiel bevor, für das ich mich einzuturnen hätte," antwortete der Jüngling. Das steht dir ebensogut bevor wie den Athleten, die in Olympia um den Preis kämpfen wollen. Oder scheint dir das Kampfspiel gering, zu dem dich die Athener fordern werden, sobald es ihnen gefällt, bei dem um Leben und Tod gekämpft wird? Gar mancher muß im Kriege den Tod erleiden oder das Leben auf Kosten seiner Ehre fristen, bloß weil er seinen Körper ordentlich auszubilden versäumt hat. Viele andere geraten aus derselben Ursache in Gefangenschaft und bringen dann entweder ihr ganzes Leben in der härtesten Sklaverei hin, wenn sichs so trifft, oder müssen zur Befreiung aus so qualvoller Lage hohes Lösegeld zahlen, manchmal mehr, als sie ihr eigen nennen, und verbringen ihren Lebensrest in Mangel und Not. Vielen trägt ihre leibliche Schwäche auch Schande ein, weil man sie ihnen als Feigheit auslegt. Mit solchen Folgen straft sich die vernachlässigte Ausbildung des Leibes. Schlägst du sie vielleicht nicht hoch an und meinst, sie wären leicht zu ertragen? Mich dünkt, was man zu ertragen hat, wenn man sich die kräftige Ausbildung seines Körpers angelegen sein läßt, ist viel leichter und angenehmer. Oder meinst du, ein

[1] Mit dem daraufgespannten Vogel Wendehals, unter Gesängen wie

Zieh mir, Vöglein, den Mann in das Haus, den Mann den ich meine!

schwacher Körper wäre gesünder als ein kräftiger oder zu anderen Dingen brauchbarer? Oder achtest du die Früchte gering, die die leibliche Kräftigung trägt? Sie sind in allen Stücken das Gegenteil von dem, was ein schwächlicher Mensch zu befahren hat. Menschen mit ordentlich ausgeturntem Körper sind gesund und sind stark. Viele verdankens ihm, daß sie aus allen Kriegsgefahren ihr Leben mit Ehren davonbringen, viele, daß sie Freunden haben beispringen und ihrem Vaterland einen nützlichen Dienst erweisen können, und daß sie dafür Dank und Ruhm und die schönsten Ehren ernten, ihr übriges Leben angenehmer und schöner verbringen und ihre Kinder in glücklicheren Lebensverhältnissen hinterlassen. Unsere Stadt bildet ihre Bürger freilich nicht von Gesetzes wegen zum Kriege aus, darum aber sollen die es selber nicht unterlassen, sondern sich erst recht dazu ausbilden. Verlaß dich drauf, für keinen Kampf und kein Geschäft des Lebens wird es dir Nachteil bringen, wenn du deinen Körper besser ausarbeitest. Für alles, was der Mensch treibt, braucht er seinen Körper, und für jede Verwendung des Körpers bringt es unendlichen Vorteil, wenn er in so guter Verfassung wie möglich ist. Auch in dem, worin du wohl glaubst, deinen Körper am wenigsten nötig zu haben, ich meine im Denken, auch darin kommen, wie jeder weiß, viele darum hart zu Falle, weil sie leiblich nicht gesund sind. Aber auch Vergeßlichkeit und Mutlosigkeit, und Trübsinn und Wahnwitz wandelt manche Seele an, weil der Leib in übeler Verfassung ist, ja manchen entschwindet dadurch ihre ganze Wissenschaft. Wer dagegen körperlich gesund und kräftig ist, der ist sicher vor solchen Gefahren, und hat zu erwarten, daß ihm seine gute Leibesbeschaffenheit in allen Stücken zum Gegenteil von dem verhilft, was die schlechte nach sich ziehen kann. Und um dies Gegenteil zu erlangen, wird ja doch ein vernünftiger Mensch gewiß keine Mühe scheuen. Und ist es denn nicht auch schimpflich, wenn ein Mensch aus bloßer Fahrlässigkeit alt wird, ehe er sich selber in dem höchsten Maße von Schönheit und Kraft mit Augen gesehen hat, zu dem er

nach seiner Naturanlage gelangen konnte? Das kann er aber nicht, wenn er sich keine Mühe darum gibt. Denn von selber kommts eben nicht.

Da einmal einer zornig wurde, weil ihm jemand den Gruß nicht erwiderte, sagte Sokrates: Das ist aber zum Lachen. Wärst du einem Menschen von schlechterer Körperbildung begegnet, so würdest du nicht zornig werden. Und nun, wo du einen triffst, der dir an Bildung der Seele nicht gleichkommt, so kränkts dich!

Als ein anderer klagte, er hätte gar keine rechte Eßlust mehr, bemerkte Sokrates: Akumenos[1] weiß eine gute Arznei dafür, und auf die Frage: was denn für eine? antwortete er: Manchmal fasten! Tust du das, so wirst du angenehmer, wohlfeiler und gesünder leben.

Ein anderer sagte einmal, das Wasser in seinem Grundstück wäre zu warm zum Trinken. Sokrates erwiderte: Nun, dann hast du ja immer Wasser zum warmen Bad in Bereitschaft. „Nein, zum Baden ists zu kalt," erwiderte jener. Klagen denn auch deine Knechte, wenn sie es trinken oder sich drin baden? fragte Sokrates. „Beim Zeus, nein," war die Antwort, „ich habe mich oft gewundert, wie gern sie es zu beidem gebrauchen." Und ist denn das Wasser bei dir wärmer zum Trinken oder das im Heiligtum des Asklepios? „Das beim Asklepios." Und welches ist kälter zum Baden, deins oder das beim Amphiaraos?[2] „Das beim Amphiaraos." Nun dann überlege dir, ob du nicht weichlicher bist als deine Knechte und als die Kranken!

Einen der seinen Bedienten schwer züchtigte, fragte er: Warum bist du so böse auf ihn? „Weil er so ein Leckermaul ist und

[1] Arzt in Athen, als Vater des Arztes Eryximachos in Platos Gastmahl erwähnt. — [2] Dem frommen Seher von Argos, den im Krieg der Sieben gegen Theben auf der Flucht die Erde verschlang. Zum Gotte erhoben, gab er in seinem Heiligtume bei Oropos an der attisch-böotischen Grenze wallfahrenden Kranken in Träumen heilsamen Rat, — ebenso wie der Heilgott Asklepios (Äskulap) in seinen vielen Heiligtümern, deren eins zu Athen am Südfuß des Burgtempels lag. Wie man sieht, wurde die Wirksamkeit der Heilorakel durch den Gebrauch von Quellen, sei es zum Trinken, sei es zum Baden, unterstützt.

so ein Traumbuch, so geldgierig und so faul dabei." Wenn das dein Grund ist, sagte Sokrates, hast du dir da auch schon überlegt, wer von euch zweien mehr Schläge brauchte?

Da einer sich vor dem langen Weg nach Olympia fürchtete, sagte er: was scheust du dich vor dem Weg? Gehst du nicht auch zu Hause fast den ganzen Tag spazieren? Auch auf dem Marsch nach Olympia wirst du ja immer erst deinen Morgenspaziergang und dann dein Frühmahl, wieder einen Spaziergang und dann dein Abendmahl und deine Nachtruhe haben. Du brauchst doch nur die Spaziergänge, die du hier in fünf oder sechs Tagen machst, zu einer Linie zu dehnen, so kommst du ganz leicht von Athen nach Olympia. Übrigens rat ich dir, lieber einen Tag früher als nötig wäre aufzubrechen, als einen später. Zu überlangen Tagemärschen gezwungen zu sein, ist allerdings beschwerlich, gibt man aber einen Tag zu, so kann man den Weg in aller Bequemlichkeit zurücklegen. Drum ists besser, man eilt mit dem Aufbruch, als man eilt unterwegs.

Einen anderen, der sich beklagte, wie erschöpft er von einem langen Marsche sei, fragte er, ob er auch eine Last zu tragen gehabt hätte. „O nein, beim Zeus, nur meinen Mantel." Und bist du denn allein gereist, oder hattest du einen Diener mit? „Ich hatte einen mit." Und trug der was? „Nun beim Zeus, der trug die Lagerdecken und das übrige Gepäck!" Wie ist denn dem der Marsch bekommen? „Besser als mir, glaub ich." Na wie würdest du dann erst zugerichtet sein, wenn du seine Last hättest tragen müssen? „Erbärmlich, beim Zeus! Oder vielmehr, ich hätte sie gar nicht fortgebracht." Was? Und wer Mühsal so viel schlechter ertragen kann als sein Bedienter, der will ein ausgeturnter Mann sein?

Wenn zu einer gemeinsamen Mahlzeit einige Teilnehmer viele Zukost, andere nur wenige mitbrachten, so hieß Sokrates den Aufwärter die wenige entweder zu gemeinsamem Genuß auf den Tisch stellen oder gleich unter alle verteilen. Da blieb denn denen, die viel mitgebracht hatten, Schande halber nichts übrig, als mit zuzugreifen und nun auch ihr Mitgebrachtes allen auf-

zutischen. So sahen sie, sie hatten nichts Besonderes davon, und hüteten sich ein andermal, kostbare Gerichte mitzubringen.
Einmal bemerkte er, daß ein junger Tischgenosse mit Brotessen aufgehört hatte und die Zuspeisen ganz ohne Brot verzehrte. Da nun von Wörtern und ihren Bedeutungen die Rede war, fragte er: läßt sich wohl angeben, wann und in welchem Sinne man einem Menschen einen Opsophagen[1] nennt? Zukost zum Brote essen doch alle, wenn sie sie haben, aber Opsophagen nennt man sie darum doch wohl nicht? „Gewiß nicht!" rief ein anderer. Aber wenn einer die Zukost ohne Brot ißt, als wär sie zur Ernährung statt zur Würze da, glaubt ihr, daß der ein Opsophage ist? „Wenn der keiner wäre," rief jener, „so könnten wir lange nach einem suchen!" „Und wer zu einem Bissen Brot viele Zukost ist?" fragte ein anderer. Mich deucht, antwortete Sokrates, auch der hat Anspruch auf den Namen. Und wenn die anderen Menschen zu den Göttern um einen reichlichen Erntesegen beten, wird der wohl um einen reichlichen Leckerbissensegen bitten. Jetzt merkte der junge Mann, daß es auf ihn ging, und hörte zwar nicht auf, von den Zuspeisen zu essen, nahm aber nun auch Brot dazu. Als das Sokrates sah, sagte er zu seinen Nachbarn: gebt acht auf ihn, ob er die Zukost zum Brote oder das Brot als Zukost ißt![2]
So nützlich wußte sich Sokrates in jeder Sache und auf jede Weise zu machen, daß schon ein wenig Aufmerksamkeit und Beobachtungsgeist erkennen ließ, es gebe nichts Nützlicheres,

[1] Wörtlich Zukostesser, dem Sinne nach: Leckermaul, Näscher. — [2] Wie aus dieser Erzählung, so erhellt auch sonst aus der Literatur der sokratischen Zeit, daß in dem damaligen Athen sogar bei geselligen Mahlzeiten das Brot ganz eigentlich als die Hauptspeise, und alles was an Gekochtem, Gebratenem, Gewürztem auf den Tisch kam, mochte es aus Fleisch, aus Fisch oder aus Erzeugnissen des Gartens bereitet sein, als Zuspeise (Opson, d. h. Küchenerzeugnis) angesehen wurde. Ort und Zeit ändern mit den Sitten auch das Urteil über das, was schicklich sei, und so läuft heute im Lande der „deutschen Fresser", wer zu vielem „Opson" ein wenig Brot als Zuspeise ißt, nicht als Näscher schief angesehen, sondern als altmodischer Bewahrer überlebten Brauches belächelt zu werden, Gefahr.

als in seiner Nähe und Gesellschaft zu verkehren, wo es auch und in welcher Sache es auch sein mochte. Schon an ihn zu denken, wenn er nicht zugegen war, nützte denen nicht wenig, die um ihn zu sein gewohnt waren und gern von ihm lernten. Förderte er doch die sich zu ihm hielten, auch wenn er scherzte, nicht weniger, als wenn er im Ernste sprach. Oft tat er wohl so, als wäre er in einen verliebt, aber man sah deutlich, nicht die zogen ihn an, deren Leibesblüte sich schön entfaltete, sondern die, deren Seelen edel angelegt waren. Er schloß aber auf edle Seelenanlage, wo er rasche Auffassung wahrnahm und gutes Gedächtnis, und ein Verlangen nach solchem Wissen, das dazu helfen kann, Haus und Stadt recht verwalten und überhaupt mit den Menschen und den menschlichen Angelegenheiten richtig umgehen zu lernen. Die so geartet waren, von denen dachte er, sie würden sich dazu erziehen lassen, nicht allein selbst glücklich zu sein, sondern auch andere Menschen und ganze Städte glücklich zu machen. Er griff aber sein Erziehungswerk nicht bei allen auf dieselbe Weise an. Wer im Vertrauen auf angeborene Geisteskraft alles Lernen verachtete, dem suchte er darzutun, daß gerade die tüchtigsten Naturen am meisten der Erziehung bedürften, indem er sie darauf aufmerksam machte, wie die Pferde edelster Zucht, weil sie mutig und heftig von Art seien, wenn sie von früh auf gebändigt würden, sich zur höchsten Trefflichkeit und Brauchbarkeit entwickelten, wenn man sie aber zu bändigen versäumte, gänzlich unlenksam und wertlos blieben, und ebenso die Hunde von edelster Rasse, weil sie unermüdlich und auf die Verfolgung des Wilds versessen seien, richtig gezogen die vortrefflichsten Jagdgehilfen, ohne Erziehung aber unbändig, wild und ungehorsam, damit aber völlig unbrauchbar würden. Ebenso sei es mit den Menschen. Die von der Natur mit den besten Anlagen, mit der größten Kraft der Seele und der größten Fähigkeit, zustande zu bringen, was sie angriffen, ausgestattet seien, würden, wenn sie erzogen wären und gelernt hätten, was dem Menschen zu tun vonnöten sei, die besten und nützlichsten Männer, denn sie schufen das meiste

Gute. Blieben sie aber unerzogen und unwissend, so würden sie die schlimmsten und verderblichsten Menschen: denn da sie nicht wüßten, was dem Menschen zu tun gebühre, so legten sie oftmals die Hand an schlimme Unternehmungen, und stolzen, heftigen Sinnes wie sie wären, wären sie schwer zurückzuhalten und auf andere Wege zu bringen, so daß sie viel des verderblichsten Unheils stifteten. Aber es gab auch junge Leute, die auf ihren Reichtum stolz waren und dachten, sie bedürften keiner weiteren Ausbildung, sondern ihr Reichtum würde genug für sie sein, um durchzusetzen, was sie wollten, und Ehre bei den Menschen zu genießen. Solche brachte er zur Vernunft, indem er ihnen vorstellte, was für ein Tor der sei, der die nützlichen und die schädlichen Dinge unterscheiden zu können meinte, ohne es gelernt zu haben, was für ein Tor, wer, ohne sie unterscheiden zu können, weil ihm sein Reichtum sich alles was er wolle, zu verschaffen erlaube, nun so, wie es ihm ersprießlich sei, handeln zu können meine, was für ein Narr, wer, ohne das zu können, doch sich wohl zu befinden und mit dem, was der Mensch zum Leben braucht, hinlänglich versorgt zu sein sich einbilde, welch ein Narr endlich auch, wer da glaube, er werde auch ohne etwas zu wissen und zu verstehen, doch um seines Reichtums willen für einen wackeren Mann gelten, oder ohne für einen wackeren Mann zu gelten, doch in gutem Ansehen stehen.

Wie er aber jungen Leuten beizukommen wußte, die die beste Ausbildung genossen zu haben glaubten und sich auf ihre Weisheit etwas einbildeten, davon will ich nun ein Beispiel geben. Er hatte in Erfahrung gebracht, daß der schöne Euthydemos[1] sich eine große Sammlung von Schriften der berühmtesten Dichter und Philosophen angelegt hatte, und infolge davon bereits allen seinen Altersgenossen an Weisheit überlegen zu sein glaubte, und der starken Hoffnung lebte, es dereinst als Redner und Staatsmann allen zuvorzutun. Da er wahrnahm,

[1] Den Sohn des Diokles nennt ihn im Gastmahl des Plato Alkibiades.

daß Euthydemos seiner Jugend halber noch nicht auf den Markt kam, sondern bei seinen Ausgängen sich in eine Sattlerwerkstatt in der Nähe des Marktes zu setzen pflegte, so ging er mit einigen jungen Leuten seiner Umgebung ebenfalls dahin. Als einer davon hier die Frage aufwarf, ob es Themistokles dem Umgang mit irgendeinem Weisen oder der Überlegenheit seiner Naturanlage zu verdanken gehabt hätte, daß die Stadt auf ihn blickte, sooft sie eines ganzen Mannes bedurfte, sagte Sokrates, um dem Euthydemos einen Stachel ans Herz zu werfen, es wäre einfältig, zu meinen, geringere Künste könnte man zwar nicht ohne tüchtige Lehrer ordentlich lernen, aber die schwerste von allen, die Kunst, eine Stadt zu leiten, könnte den Menschen auch von selber kommen. Ein andermal, als er sah, wie sich Euthydemos anschickte, den Kreis zu verlassen, damit es nicht so aussähe, als gäbe er was auf des Sokrates Weisheit, sprach er: Ihr Männer, daß der Euthydemos hier, wenn er erst das Alter dazu hat, der Bürgerschaft in ihren Beratungen seine Meinung nicht vorenthalten wird, das sieht man ja an dem, was er treibt. Mich dünkt aber, er hält für seine erste Volksrede auch schon einen hübschen Eingang in Bereitschaft, weil er sich so sehr in acht nimmt, daß niemand denken soll, er lerne was von einem anderen. Offenbar wird er seine Rede so anfangen: „Männer von Athen, ich habe zwar noch niemals irgend etwas von einem anderen gelernt, und wenn ich von Leuten hörte, die zu reden und Geschäfte zu behandeln geschickt wären, habe ich nie mit ihnen bekannt zu werden gesucht oder mich bemüht, einen der das verstünde, zum Lehrer zu gewinnen, sondern auch schon den bloßen Anschein davon stets sorgfältig gemieden. Dennoch werde ich euch die Ratschläge erteilen, die mir so von selbst einfallen." Diese Art Einleitung wird auch für Leute gut passen, die sich um ein ärztliches Amt bewerben. Es wird sich hübsch machen, wenn sie so anfangen: „Ich habe zwar, ihr Männer von Athen, von niemand die ärztliche Kunst erlernt, und niemals versucht, mir irgendeinen Arzt zum Lehrer zu ge-

winnen. Denn stets hab ich mich gehütet, nicht nur etwas von Ärzten zu lernen, sondern auch den Schein aufkommen zu lassen, als hätte ich diese Kunst gelernt. Dessenungeachtet gebt mir dieses Amt! Denn ich will versuchen, durch die Erfahrungen zu lernen, die ich an euch machen werde." Natürlich lachten alle über diese schöne Einleitung. Als man mit der Zeit wahrnehmen konnte, daß Euthydemos zwar auf das aufmerkte, was Sokrates sprach, aber sich noch in acht nahm, selbst ein Wort dazu zu sagen, und durch sein Schweigen Bescheidenheit an den Tag zu legen meinte, wollte Sokrates ihm das abgewöhnen und sagte einmal: Es ist doch sonderbar! Wer im Lautenspiel oder im Flötenspiel, oder im Reiten oder in anderen Dingen solcher Art Meister werden möchte, der sucht das, worin er geschickt werden will, so anhaltend zu treiben, wie er nur kann, und zwar nicht nur, wenn er allein ist, sondern vor den Augen und Ohren anderer, die dafür gelten, es am besten zu verstehen, und tut alles und erträgt alles, um nur nichts ohne deren Rat und Meinung zu tun, weil er denkt, sonst würde er es zu nichts Ordentlichem bringen. Hingegen unter denen, die da als Redner aufzutreten und die Geschäfte der Stadt zu besorgen fähig werden wollen, denken manche, sie würden ohne Vorbereitung und Fleiß ganz von selber plötzlich die Fähigkeit dazu erlangen. Und dabei sieht doch jeder, daß dies viel schwerer zu leisten sein muß als jene Dinge, da sich viel mehr Menschen darum bemühen und doch nur sehr wenige es fertigbringen. Offenbar haben also doch die hiernach streben, viel größeren und angestrengteren Fleiß nötig, als die jene Künste treiben. Eine Zeitlang nun begnügte sich Sokrates, dergleichen Reden in Gegenwart des Euthydemos im Gespräch mit anderen zu führen. Als er aber allmählich wahrnahm, daß dieser bereitwilliger dablieb, wenn er sprach, und aufmerksamer zuhörte, so ging er einmal allein in die Sattlerwerkstatt, setzte sich zu Euthydemos und sprach: Sag mir doch, Euthydemos, hast du wirklich, wie man mir sagt, viele Schriften von den Männern zusammengebracht, die man die Weisen nennt? „Ge-

wiß, beim Zeus, Sokrates," antwortete Euthydemos, „und ich sammle noch weiter, bis ich so viele zusammen habe, wie ich nur kann." Bei der Hera, sagte Sokrates, das gefällt mir von dir, daß du dir lieber Schätze der Weisheit hast sammeln wollen, als Schätze von Gold und Silber. Du gehst offenbar von dem Grundsatz aus, daß Gold und Silber die Menschen nicht bessern, aber die Aussprüche der Weisen ihre Besitzer reicher an Tüchtigkeit machen. Als Euthydemos das hörte, freute er sich, weil er dachte, Sokrates billigte seine Wege, zur Weisheit zu gelangen. Da Sokrates sah, daß ihn sein Lob erfreut hatte, fragte er: Worin willst du dich denn eigentlich zur Tüchtigkeit ausbilden, durch die Schriften, die du sammelst? Und da Euthydemos schwieg, überlegend, was er antworten sollte, fragte er weiter: Du willst doch nicht etwa Arzt werden? Es gibt ja auch viele Schriften von Ärzten. „Beim Zeus, nein, das will ich nicht." Aber vielleicht Baumeister? Das ist ja gleichfalls ein Geschäft, das einen schriftenkundigen Mann fordert. „Daran denk ich nicht." Oder ein großer Landmesser, wie Theodoros?[1] „Auch kein Landmesser." Willst du etwa Astronom werden? Als er auch das verneinte, weiter: Oder gar Rhapsode? Auch die Gedichte Homers sollst du ja alle besitzen. „Beim Zeus, das fällt mir nicht ein. Weiß ich doch, daß die Rhapsoden zwar den Homer auswendig wissen, selber aber einfältige Menschen sind!" Nun, dann strebst du doch offenbar nach der Tüchtigkeit, welche die Menschen zur Verwaltung eines Staatswesens wie eines Hauswesens fähig, und zum Befehlen geschickt und sich selber und ihren Mitmenschen nützlich macht? „Allerdings, Sokrates, nach der Tüchtigkeit trachte ich." Beim Zeus, da trachtest du nach der höchsten Tüchtigkeit und schönsten Kunst. Denn das ist die Kunst der Könige und verdient, die königliche Kunst zu heißen. Aber hast du dir denn auch überlegt, ob es möglich ist, sie zu bemeistern, ohne gerecht

[1] Von Kyrene, Platos Lehrer in der Mathematik, Person in dem platonischen Gespräch Theätetos.

zu sein? „Freilich hab ich das, und ich weiß, daß man ohne gerecht zu sein kein guter Bürger sein kann.“ Nun? Und hast du denn das schon erreicht? „Ich denke wenigstens, Sokrates, an Gerechtigkeit kann ich mich mit jedem messen.“ Meinst du denn nun wohl, daß man gerechte Menschen an ihren Werken erkennt, wie gute Baumeister an den ihren? „Freilich.“ Nun denn, die Baumeister können doch ihre Werke namhaft machen. Werden die gerechten Menschen ihre auch nennen können? „O ich sollte von den Werken der Gerechtigkeit nicht Bescheid geben können! Kann ichs doch, beim Zeus, auch von denen der Ungerechtigkeit! Deren bekommt man ja Tag für Tag nicht wenige zu hören und zu sehen.“ Ist dirs also recht, so laß uns einmal auf diese Seite Delta und auf diese Alpha schreiben![1] Und was uns dann scheint Werk der Gerechtigkeit zu sein, das setzen wir unter Delta was aber Werk der Ungerechtigkeit, setzen wir unter Alpha? „O wenn du meinst, es brauchte das, so tu es!“ Darauf schrieb Sokrates die Buchstaben hin und fragte: Lügen, das kommt doch vor unter Menschen? „Freilich.“ Auf welche Seite sollen wir das setzen? „Offenbar auf die Seite der Ungerechtigkeit!“ Kommt nicht auch Betrügen vor? „Jawohl, gar sehr.“ Und wohin setzen wirs. „Offenbar auch auf die ungerechte Seite.“ Und Raub und Diebstahl? „Ebenfalls.“ Und freie Menschen in die Sklaverei verkaufen? „Ebenfalls.“ Dagegen auf der Seite der Gerechtigkeit soll keins von diesen Dingen stehen, Euthydemos? „Das wäre schlimm.“ Wie aber, wenn einer zum Heerführer gewählt worden ist und die Bürger einer ungerechten feindlichen Stadt in die Sklaverei verkauft, werden wir von dem sagen, er handle ungerecht? „Natürlich nicht.“ Werden wir nicht vielmehr sagen, daß er gerecht handelt? „Allerdings.“ Und wenn er sie im Kriege betrügt? „Da handelt er ebenfalls gerecht.“ Und wenn er

[1] Mit diesen Buchstaben beginnen die griechischen Wörter für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

ihre Habe stiehlt und raubt, wird er daran nicht auch recht tun? „Ganz gewiß, aber ich verstand deine Frage so, als meintest du, was man Freunden tut.“ Was wir also auf die Seite der Ungerechtigkeit gesetzt haben, das werden wir alles auch auf die Seite der Gerechtigkeit setzen müssen? „Es sieht so aus.“ Sollen wir nun also weiter die Unterscheidung beifügen, gegen Feinde sei es gerecht, solche Dinge zu tun, gegen Freunde aber sei es ungerecht, und gegen sie müsse man ganz und gar redlich verfahren? „Gewiß!“ Wie denn aber? Wenn ein Heerführer sieht, sein Heer ist mutlos, und es nun belügt und ihm sagt, Verbündete wären im Anzug, und durch diese Lüge seine Leute aus ihrer mutlosen Stimmung reißt, auf welche Seite wollen wir diesen Betrug setzen? „Mich dünkt, auf die Seite der Gerechtigkeit.“ Und wie, wenn einer sieht, daß sein Sohn einer Arznei bedarf, die er nicht nehmen will, und ihn betrügt und ihm die Arznei als Speise gibt und ihn durch die Lüge gesund macht, wohin haben wir den Betrug zu stellen? „Mir scheint, auch dahin.“ Und wenn einer seinen Freund in Mutlosigkeit versunken sieht, und es kommt ihn die Furcht an, er möchte sich das Leben nehmen, und er entwendet ihm sein Schwert oder sonst eine Waffe, wohin haben wir das zu setzen? „Beim Zeus, auch auf die Seite der Gerechtigkeit!“ Demnach meinst du, auch gegen Freunde soll man nicht unter allen Umständen aufrichtig sein? „Gewiß! Ich nehme zurück, was ich gesagt habe, wenn das erlaubt ist.“ O das muß doch erlaubt sein, weit eher, als etwas Falsches zu behaupten! Aber von denen nun, die ihre Freunde zu ihrem Schaden betrügen, welcher ist von denen ungerechter (damit wir auch das prüfen), der es mit Absicht oder der es ohne Absicht tut? „Ach Sokrates, ich traue meinen Antworten nicht mehr, denn auch das vorige kommt mir jetzt alles ganz anders vor, als ich erst dachte. Doch ich will immerhin antworten und sagen, wer absichtlich lügt, ist ungerechter, als wer es ohne Absicht tut. Glaubst du denn, daß es eine Lehre und Wissenschaft der Gerechtigkeit gibt, wie eine Wissenschaft der Schrift?

„O ja." Und meinst du, daß sich der besser auf die Schrift versteht, der mit Absicht unrichtig schreibt oder der es unabsichtlich tut? „Doch wohl, der es mit Absicht tut, denn er könnte auch richtig schreiben, sobald er wollte." Also wäre, wer mit Absicht unrichtig schreibt, ein Schriftkenner, und wers ohne Absicht tut, keiner? „Notwendig." Was aber gerecht ist, weiß das, wer mit Absicht lügt und trügt oder wer es ohne Absicht tut? „Offenbar wers mit Absicht tut." Ein Mann der Schrift ist aber doch, wer mit der Schrift Bescheid weiß, in höherem Grade, als wer keinen weiß? „Allerdings." Und ein Mann des Rechts mehr, wer mit dem Recht Bescheid weiß, als wer keinen damit weiß? „So sieht es aus. Mich dünkt aber, ich weiß auch hier nicht recht, was ich zu sagen habe." Was meinst du nun also? Wer die Wahrheit sagen will, aber doch nie auf dieselbe Frage dieselbe Antwort gibt, sondern wenn er einen Weg beschreiben soll, bald sagt, er ginge nach Osten, bald er ginge nach Westen, und bei derselben Rechnung bald eine größere, bald eine kleinere Zahl herausbekommt, was deucht dir von so einem Menschen? „Beim Zeus, er weiß offenbar nicht, was er zu wissen meinte." Und kennst du Menschen, von denen man sagt, sie wären roh wie Knechte? „Freilich wohl." Weil sie Wissen haben oder weil sie keins haben? „Offenbar weil sie keins haben." Heißt man sie so, weil sie nichts von der Schmiedekunst wissen? „Gewiß nicht." Oder von der Kunst des Zimmermanns? „Auch darum nicht." Oder vom Schusterhandwerk? „Aus keinem Grunde der Art. Vielmehr die meisten, die sich auf dergleichen Künste verstehen, sind gerade Menschen von knechtischer Roheit." Nennt man also vielleicht die so, die da nicht wissen, was schön und gut und recht ist? „So scheint mirs." Und sollten wir nicht aus Leibeskräften danach trachten, daß wir dem Schicksal entgehen, solche Knechte zu sein? „O bei den Göttern, Sokrates, ich war ganz und gar des Glaubens, ich wäre auf einem Wege des Strebens nach Weisheit, auf dem ich die allerbeste Ausbildung erlangen würde, in allem, was einem Menschen ziemt, der nach Seelen-

adel und Tugend trachtet. Und jetzt, du glaubst nicht wie mutlos ich geworden bin, da ich sehe, meine bisherigen Arbeiten haben mir nicht einmal dazu geholfen, über die Dinge, die man am allernotwendigsten wissen muß, Bescheid geben zu können, und ich habe doch keinen anderen Weg, der mich dazu führen könnte, ein tüchtiger Mensch zu werden." Sokrates darauf: Sage mir, Euthydem, bist du schon einmal in Delphi gewesen? „Beim Zeus, ja, schon zweimal." Und hast du da das „Erkenne dich selbst" gesehen, das am Tempel angeschrieben steht? „Jawohl." Und hast du dir gar keine Gedanken über die Inschrift gemacht, oder hast du sie zu Herzen genommen und dich zu prüfen gesucht, und dich gefragt, wer du bist? „Beim Zeus, gar nicht. Denn das, glaubt ich doch, wüßt ich ganz und gar. Denn da hätt es lange dauern können, bis ich was anderes gelernt hätte, wenn ich mich nicht einmal selbst gekannt hätte." Glaubst du denn, daß sich jeder kennt, der nur seinen eigenen Namen weiß? Wer sich ein Pferd auf den Kauf ansieht, glaubt es doch nicht eher zu kennen, als bis er untersucht hat, ob es lenksam oder unlenksam, ob stark oder schwach, schnell oder langsam, kurz wie es bei ihm mit allen Tugenden oder Untugenden steht, die ein Pferd für den Gebrauch haben kann. Soll man nicht ebenso sagen, ein Mensch kennt sich selbst erst dann, wenn er erkannt hat, was er für die menschlichen Zwecke zu leisten vermag? „So ist es, glaub ich. Wer nicht weiß, was er leisten kann, kennt sich selber nicht." Und ist nicht auch das klar, daß den Menschen die Kenntnis ihrer selbst sehr viel Gutes einträgt und der Irrtum über sich selbst sehr viel Schlimmes? Die sich selber kennen, wissen, was für sie paßt, und können unterscheiden, was sie vermögen und was nicht. So treiben sie, was sie verstehen, gewinnen, was sie bedürfen, und befinden sich wohl dabei. Von allem dagegen, was sie nicht verstehen, bleiben sie weg, begehen keine Fehlgriffe und entgehen vielem Verdruß und Ungemach. Sie wissen aber auch die anderen Menschen zu beurteilen und sich ihrer zu bedienen, um sich Gutes zu verschaffen und Schlim-

mem zu entgehen. Hingegen die sich nicht kennen und über ihre eigene Kraft in Täuschung befangen sind, denen geht es ebenso auch gegenüber den anderen Menschen und gegenüber den menschlichen Geschäften und Unternehmungen. Sie verstehen weder, was sie bedürfen, noch was sie betreiben, noch mit wem sie zu tun haben, sondern geraten in allen diesen Stücken in Irrtümer, und die Folge ist, daß sie das Gute nicht erlangen können und dem Schlimmen anheimfallen. Die da wissen, was sie tun, denen gelingt, was sie unternehmen, und sie gelangen zu Ruhm und Ehre. Ihresgleichen verkehren gern mit ihnen, und die in ihren Unternehmungen kein Glück haben, wünschen sich, daß sie sie mit ihrem Rate lenken und die Leitung ihrer Sachen in die Hand nehmen möchten, und setzen alle ihre Hoffnung auf sie, und sind darum niemand so gut wie ihnen. Dagegen die da nicht wissen, was sie tun, und darum eine üble Wahl treffen, und mit ihren Unternehmungen keinen Erfolg haben, die werden nicht nur hierdurch selbst gestraft und gebüßt, sondern verlieren darüber auch Ruf und Ansehn, und werden lächerlich und leben in Verachtung und Unehre. Du siehst das auch an ganzen Städten. Die ihre eigene Macht falsch beurteilen und darum Krieg mit Stärkeren anfangen, werden zerstört oder geknechtet. Euthydemos darauf: „Sokrates, darauf kannst du dich verlassen, ich bin ganz überzeugt, daß man auf die Selbsterkenntnis großen Wert zu legen hat. Aber wo man mit der Selbsterforschung anfangen soll, darüber, hoff ich, wirst du mich freundlich belehren." Nun, welche Dinge gut und welche schlimm sind, das weißt du doch wohl sicherlich. „Beim Zeus, wenn ich das nicht einmal wüßte, da taugte ich ja noch weniger als ein Knecht!" Wohlan denn, so teil es mir doch auch mit! „Nun, das ist nicht schwer. Zu allererst halt ich die Gesundheit erstens selber für etwas Gutes und Krankheit für etwas Schlimmes, und zweitens auch alle Dinge, die zu der einen und zu der anderen führen, seien es Speisen oder Getränke oder Beschäftigungen, wenn sie zur Gesundheit dienen, für gut, wenn sie Krankheit verursachen, für

schlimm." Werden denn nicht auch Gesundheit und Krankheit selbst, wenn sie zu was Gutem führen, gut sein und zu was Schlimmem schlimm? „Wann kann denn Gesundheit zu etwas Schlimmem führen und Krankheit zu was Gutem?" Nun beim Zeus, wenn bei einem schimpflichen Heereszug oder einer unglücklichen Seefahrt die gesunden Teilnehmer umkommen, und die krankheitshalber zu Hause bleiben mußten, leben bleiben! „Freilich wohl! Aber du siehst doch, auch an nützlichen Dingen haben die einen teil, weil sie gesund sind, und die anderen haben nichts davon, weil sie krank sind!" Nun also! Wenn Gesundheit und Krankheit manchmal nützlich sind und manchmal schädlich, kann man sie denn da nicht mit gleichem Rechte gut oder schlimm nennen? „Beim Zeus, ja, wenn man es so betrachtet. Aber die Einsicht, Sokrates, die ist doch unzweifelhaft etwas Gutes! Denn wo gibt es ein Geschäft, das der Einsichtige nicht besser verrichten wird als der Unwissende." Wie? Hast du nicht von Dädalos gehört, den König Minos um seiner Einsicht willen fing und zu seinem Knecht machte, so daß er zugleich sein Vaterland und seine Freiheit einbüßte, und als er mit seinem Sohn entrann, den Sohn auf der Flucht verlor, selbst aber auch nicht zur Freiheit gelangen konnte, sondern zu den Barbaren verschlagen wurde und dort aufs neue in Knechtschaft leben mußte.[1] „So wird freilich erzählt." Und hast du nicht gehört, was Palamedes hat erleiden müssen? Singen doch alle Dichter davon, daß er um seiner Weisheit willen dem Neide des Odysseus zum Opfer fiel.[2] „Das ist

[1] Die Erzählung, daß die Flucht aus Kreta durch die Lüfte ging, scheint Sokrates nicht zu kennen oder zu verwerfen. Die Barbaren, zu denen Dädalos verschlagen wird, sind die alten Bewohner Siziliens; für ihren König Kokalos mußte Dädalos, wie vorher für Minos, kunstreiche Bauten ausführen; doch fassen andere sein Verhältnis zu Kokalos als ein gastliches auf. Dädalos war Athener, und die Sippe oder Zunft der Dädaliden, zu der auch Sokrates als gelernter Bildhauer gehörte, leitete von ihm Ursprung und Namen her. — [2] Durch erdichtete Anklage des Verrats. Äschylos, Sophokles, Euripides und noch andere Tragödiendichter behandelten den Gegenstand, der bei Homer nicht vorkommt.

mir auch bekannt." Und wie vielen anderen, glaubst du wohl, hat ihre Einsicht den Lohn eingetragen, daß sie zum Großkönig geschleppt worden sind und dort in Knechtschaft leben müssen?[1] „Es scheint, Sokrates, das allerunzweifelhafteste Gut ist das Glück." Wenn man sichs nicht aus zweifelhaften Gütern zusammenbaut, Euthydemos! „Welches Gut, das zum Glücke gehört, kann denn wohl zweifelhaft sein?" Keins, – wir müßten denn Schönheit dazu rechnen, oder Stärke, oder Reichtum, oder Ruhm, oder sonst etwas von dieser Art. „Beim Zeus, die werden wir freilich dazu rechnen! Denn wie könnte ein Mensch ohne die alle glücklich sein?" Beim Zeus, dann rechnen wir Dinge dazu, von denen den Menschen viel schweres Ungemach kommt! Viele werden um ihrer Schönheit willen von Menschen, die von der Leidenschaft für schöne junge Leute besessen sind, verführt und geschändet. Viele lassen sich durch ihre Stärke zu tollen Wagnissen verführen und geraten in großes Unheil. Viele gehen zugrunde, weil sie den Versuchungen des Reichtums erliegen oder um seinetwillen von anderen ausgebeutet werden. Viele hat ihr Ruhm und ihre Macht im Staate schon in große Leiden verstrickt. „Aber wahrhaftig, wenn ich auch mit dem Lobe des Glücks nicht recht habe, so bekenn ich, daß ich nicht einmal weiß, um was ich zu den Göttern beten soll!" O du hast dir das vielleicht nur deswegen noch nicht recht überlegt, weil du dich zu sehr darauf verließest, daß du es schon wüßtest. Aber du rüstest dich doch zur Leitung einer Stadt, in welcher Volksherrschaft besteht, und da weißt du offenbar, was Volksherrschaft ist? „Natürlich, das weiß ich!" Da weißt du doch natürlich auch, was das Volk ist? „O ich dächte!" Und was meinst du, daß es sei? „Nun, die armen Bürger." Demnach weißt du auch, welches die armen Bürger sind? „Natürlich." Auch welches die reichen? „Das eine so gut wie das andere." Und welche nennst du arm und welche reich? „Ich denke, die

[1] Von einem geschickten griechischen Arzte, dem es so erging, der sich aber durch „Einsicht", d. h. List und Täuschung, zu befreien wußte, erzählt Herodot; III, 129 ff.

nicht genug haben, um ihre Bedürfnisse zu bestreiten, sind arm, die mehr als genug haben, reich." Hast du denn auch schon wahrgenommen, daß manche, die nur ganz wenig haben, nicht nur damit auskommen, sondern auch noch Überschuß davon machen, während andere, die sehr viel haben, nicht damit auslangen? „Beim Zeus, ja! Deine Erinnerung ist ganz richtig. Ich kenne sogar Herrscher, die aus Mangel, wie ganz mittellose Menschen, Unrecht zu verüben genötigt sind." Nun, wenn dem so ist, so werden wir wohl diese Herrscher unter das Volk rechnen müssen, und Leute, die mit geringem Besitz hauszuhalten verstehen, unter die Reichen?. Darauf Euthydemos: „Es ist ganz klar, auch das muß ich einräumen, solch ein armseliger Mensch bin ich! Und ich denke beinahe, das Beste ist für mich, zu schweigen, denn es scheint, ich weiß schlechterdings gar nichts." Damit ging er ganz entmutigt von dannen und verachtete sich selbst, und meinte in Wahrheit nicht besser als ein Knecht zu sein. Viele andere, die von Sokrates ebenso gedemütigt worden waren, kamen ihm nicht wieder zu nahe, und von denen dachte er dann, daß sie trägen Geistes wären. Euthydemos dagegen faßte die Meinung, er würde kein tüchtiger Mann werden können, wenn er nicht soviel wie möglich mit Sokrates umginge, und wich seitdem nicht von seiner Seite, wenn er irgend konnte, suchte ihm auch in seiner Lebensweise manches nachzutun. Als Sokrates sah, daß es so mit ihm stand, hütete er sich wohl, ihn zu verwirren, sondern suchte ihm auf die einfachste und klarste Art darzutun, was er glaube, daß der Mensch wissen müsse, und wonach er am meisten zu trachten habe.

Die jungen Leute, die sich an ihn anschlossen, redefertig, geschäftstüchtig, gewandt und erfinderisch zu machen, damit hatte es Sokrates nicht so eilig. Erst, meinte er, müßte Zucht und Sittlichkeit in ihnen Wurzel fassen. Denn wer jene Fähigkeiten hätte und keine sittliche Gesinnung, der, glaubte er, würde durch sie nur ungerechter und geschickter zu schlimmen Taten. Und zwar suchte er sie zuerst zu sittlicher Denk- und

Handlungsweise gegen die Götter zu erziehen. Davon wußten auch andere zu erzählen, die ihn in solchem Sinne, die einen mit dem, die anderen mit jenem hatten reden hören, ich meinesteils bin dabeigewesen, wie er mit Euthydemos etwa in folgender Weise sprach. Sag mir doch, Euthydemos, ist es dir schon einmal eingefallen, zu überlegen, wie fürsorglich die Götter alles, was die Menschen bedürfen, für sie bereitgestellt haben? „Nein, beim Zeus, daran hab ich noch nicht gedacht." Aber du weißt doch, daß wir zuerst des Lichts bedürfen, das uns die Götter leihen? „Ja beim Zeus! Hätten wir das nicht, so wären wir ja den Blinden gleich trotz unserer Augen." Aber wir bedürfen auch des Ausruhens, und darum schenken sie uns die köstliche Ruhezeit der Nacht. „Das ist freilich auch des Dankes wert." Und da zwar das Sonnenlicht uns die Stunden des Tags und alles andere deutlich anzeigt, die Nacht aber uns im Dunkeln läßt, so haben sie in der Nacht Gestirne angezündet, die uns die Stunden der Nacht erkennen lassen, damit wir viele nötige Dinge ausrichten können? „Du hast recht." Und vollends der Mond zeigt uns nicht nur die Teile der Nacht an, sondern auch die des Monats?[1] Und da wir Nahrung brauchen, daß sie uns da die Erde die spenden lassen und passende Jahreszeiten dazu gewähren, die uns viele und mannigfaltige Gaben bringen, nicht nur für unser Bedürfnis, sondern auch zu unserem Vergnügen, was denkst du davon? „Daß sie es auch darin mit den Menschen sehr gut meinen!" Und daß sie uns auch die unschätzbare Gabe des Wassers schenken, das der Erde und den Jahreszeiten alles, was wir brauchen, hervorbringen und auch uns selber nähren hilft, und allen Stoffen, die uns nähren, beigemischt ist, um sie verdaulicher, bekömmlicher und angenehmer zu machen, und daß sie es uns, weil wir so viel davon brauchen, auch in so reicher Fülle gewähren? „Auch darin zeigt sich Fürsorge für uns."

[1] Die griechischen Monate waren wahre Monate, von Neumond zu Neumond.

Und daß sie uns auch noch das Feuer gegeben haben, als Helfer gegen Kälte und Helfer gegen Finsternis, und als Mitarbeiter in jeder Kunst und zur Verfertigung aller der Dinge, die der Mensch für seinen Nutzen ersonnen hat? Denn, um es mit einem Worte zu sagen, unter allem, was sich die Menschen zum Gebrauche des Lebens herstellen, gibt es nichts, was der Rede wert wäre, wozu sie nicht des Feuers bedürfen. „Auch darin zeigt sich große Güte gegen die Menschen." Und die Sonne, daß die sich nach der Wende im Winter uns wieder nähert, um manche Gewächse zur Reife ihres Wuchses zu bringen, und andere, deren Zeit vorbei ist, zum Verdorren, und daß sie, wenn sie dies vollbracht hat, nicht noch näher herankommt, sondern sich wieder umwendet, um uns nicht durch zu große Hitze zu schädigen, wenn sie sich aber so weit entfernt hat, daß wir selber sehen, wenn sie noch weiter wegginge, so würden wir vor Kälte erstarren, daß sie dann wieder kehrt macht und aufs neue herandringt bis zu der Höhe des Himmels, wo sie uns am meisten nützen kann? „Beim Zeus, auch das sieht ganz so aus, als geschehe es der Menschen wegen!" Und da auch dies offenbar ist, daß wir weder die Hitze noch den Frost ertragen würden, wenn sie plötzlich einträten, daß sich uns da die Sonne nur ganz allmählich nähert und ganz allmählich wieder entfernt, so daß wir in das Äußerste von beiden ganz unmerklich hineingeführt werden? „Ich fange an, mich zu fragen, ob denn die Götter überhaupt noch ein anderes Ziel verfolgen, als dem Menschen wohlzutun. Nur das macht mich irre, daß doch auch die anderen lebendigen Geschöpfe diese Wohltaten mitgenießen." Ist denn nicht auch das klar, daß diese Geschöpfe ebenfalls um der Menschen willen da sind und Nahrung finden? Denn welches andere Geschöpf hat von Ziegen, Schafen, Rindern, Pferden, Eseln des Guten so viel wie der Mensch? Mich dünkt, er hat von ihnen mehr Nutzen als von den Pflanzen. Nahrung und Gewinn zieht er von ihnen jedenfalls nicht weniger, ja viele Völker nähren sich gar nicht von dem, was die Erde bietet, sondern leben von der

Milch, dem Käse und dem Fleisch ihrer Herden. Alle aber zähmen und bändigen die Tiere, die sie gebrauchen können, und verwenden sie als Gehilfen für den Krieg und für viele andere Dinge. „Auch darin schließ ich mich deiner Meinung an. Denn ich sehe, auch Tiere, die weit stärker als wir sind, werden von uns so zahm gemacht, daß wir mit ihnen machen können, was wir nur wollen." Und da es so viele schöne und nützliche und dabei untereinander so verschiedene Dinge gibt, daß sie uns Menschen die zu ihrer aller Wahrnehmung angemessenen Sinne gegeben haben, die uns den Genuß von allem Guten vermitteln, daß sie uns weiter auch die Denkkraft eingepflanzt haben, vermöge deren wir das, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, bedenken und im Gedächtnis behalten, und erkennen, wozu ein jegliches nütze ist, und viele Künste ersinnen, um das Gute zu genießen und uns des Schlimmen zu erwehren, endlich, daß sie uns die Sprache verliehen haben, mittels deren wir einer den anderen belehren und an allem Guten einander Anteil und Gemeinschaft gewähren, und uns Gesetze geben und als Bürger eines Gemeinwesens leben? „Ja Sokrates, es sieht vollkommen so aus, daß die Götter den Menschen große Fürsorge widmen!" Und daß sie auch, wenn wir nicht voraussehen können, was uns für die Zukunft nützlich ist, daß sie uns da selber dazu behilflich sind, indem sie uns auf Befragen vermittelst der Mantik sagen, was der Erfolg sein wird, und uns belehren, wie wir die Sache am besten anfangen können? „Und dich, Sokrates, behandeln sie allem Anschein nach noch freundlicher als uns andere, sintemal sie dir auch, ohne daß du sie fragst, Warnungen geben, was du tun sollst und was nicht." Daß ich die Wahrheit sage, wirst du auch erkennen, wenn du nicht wartest, bis du die Götter leibhaftig siehst, sondern sie schon verehrst und anbetest, weil du ihre Taten siehst. Bedenke, daß dich die Götter schon selbst auf diesen Weg weisen! Denn wie uns die übrigen Götter ihre Gaben verleihen, ohne uns sichtbar vors Auge zu treten, so macht es auch der Gott, der das ganze Weltall ordnet und

zusammenhält, in dem alles recht und gut ist, der da alles was dieses All enthält, dem täglichen Gebrauche immer wieder neu und kraftvoll und frisch darreicht, und dem alles darin mit Gedankenschnelle fehllos gehorcht. Denn auch ihn sehen wir die größten Wirkungen vollbringen, und er, der alles lenkt, bleibt doch unsichtbar. Bedenke ferner, daß auch die Sonne, von der man wohl meint, sie sei ja allen sichtbar, doch den Menschen nicht erlaubt, sie anzugaffen, sondern wenn ihr einer unverschämt ins Gesicht sehen will, ihm das Augenlicht raubt. Auch die Diener der Götter, wirst du finden, sind unsichtbar. Daß der Wetterstrahl[1] von oben niederfährt, ist ja klar, und auch daß er alles vernichtet, worauf er trifft. Zu sehen aber ist er weder, wenn er herabfährt, noch wenn er auftrifft, noch wenn er verschwindet. Ebenso sind die Winde an sich selbst nicht zu sehen, aber ihre Wirkungen sehen wir und ihr Wehen fühlen wir. Aber auch des Menschen Seele, die, wenn irgend etwas im Menschen, an der göttlichen Natur teil hat, führt zwar klärlich die Herrschaft in uns, zu sehen ist aber auch sie nicht. Das mußt du bedenken, und das Unsichtbare nicht geringachten, sondern aus seinen Wirkungen seine Kraft erkennen, und dem Göttlichen Ehre zollen. „Nun, ich für mein Teil", sprach Euthydemos, „würde gegen die göttliche Macht auch im geringsten nicht achtlos sein, das weiß ich gewiß. Mich macht es nur mutlos, daß mir scheint, die Wohltaten der Götter ist kein Mensch je mit dem gebührenden Danke zu erwidern imstande." O laß dich das nicht entmutigen, Euthydemos! Du siehst ja, wenn einer den Gott in Delphi fragt, wie er den Göttern danken könne, so erhält er die Antwort: nach dem Brauche deiner Stadt! Brauch ists ja aber doch wohl allerorten, den Göttern nach Kräften durch Opfer zu huldigen. Wie kann man also die Götter schöner und frömmer ehren,

[1] Oder Donnerkeil. Keraunos. Dies Wort bezeichnet den Blitz nur sofern er trifft, den elektrischen Schlag an sich, wie wir sagen würden, von dem seine Begleiterscheinungen, das Leuchten (Astrape) und der Donner (Bronte) ebenso unterschieden werden, wie seine zerstörenden Wirkungen.

als wenn mans so macht, wie sie selber sagen, daß mans machen soll? Nach seinen Kräften freilich soll man tun. Wer weniger tut, von dem ists ja doch klar, daß er die Götter nicht ehrt. Wenn man es also an der Verehrung der Götter nach seinem Vermögen in nichts fehlen läßt, dann soll man getrosten Mutes sein und auf die höchsten Güter hoffen. Denn die größten Wohltaten kann man vernünftigerweise nur von denen zu erfahren hoffen, die die Macht sie zu erweisen haben, und von diesen nur dann, wenn sie mit einem zufrieden sind. Zufrieden werden sie mit einem doch am meisten sein, wenn man ihnen am meisten gehorcht.

Durch solche Reden und durch sein eigenes Beispiel suchte er die jungen Leute, die sich zu ihm hielten, frömmer und sittlicher zu machen. Aber auch wie er von der Gerechtigkeit dachte, verhehlte er ihnen nicht, sondern zeigte es ihnen durch Wort und Tat. Denn im Verkehr mit den einzelnen war er gegen alle rechtlich und hilfreich, und im Gemeinwesen leistete er den Beamten und Vorgesetzten in allem, was gesetzlich war, in der Stadt wie auf Feldzügen so pünktlich Folge, daß die besondere Strenge seines Gehorsams jedermann in die Augen fiel. Er äußerte sich aber in gleichem Sinn oft auch gegen andere. So weiß ich, daß er einmal mit Hippias von Elis[1] über die Gerechtigkeit etwa folgendes Gespräch führte. Als Hippias nach längerer Zwischenzeit einmal wieder nach Athen gekommen war, traf er den Sokrates im Gespräch mit anderen und hörte ihn sagen, es wäre doch wunderbar: wenn einer einen zum Schuhmacher ausbilden wollte, oder zum Schmied, oder zum Reiter, so wäre er nicht im Zweifel, wohin er ihn zu schicken hätte, wollte er aber einen Sohn oder anderen Verwandten die Gerechtigkeit lernen lassen, oder wollte er sie selber erlernen, so wüßte er nicht, an wen er sich deshalb wenden sollte. Als Hippias das hörte, sagte er spöttisch: „Sagst du denn immer und immer noch dasselbe, Sokrates, was ich dich schon

[1] Siehe über diesen den Protagoras des Plato.

vor so langer Zeit habe sagen hören?" Und Sokrates antwortete: Ja, Hippias, und was noch ärger ist, ich sage immer noch dasselbe von demselben.[1] Du freilich, als ein gelehrter Mann, sagst vermutlich niemals dasselbe von demselben? „Allerdings," erwiderte Hippias, „ich suche immer etwas Neues zu sagen."[2] Sagst du denn auch von dem, was du weißt, jetzt etwas anderes als früher? z. B. wenn dich einer fragt, mit was für Buchstaben Sokrates geschrieben wird? oder wieviel zweimal fünf ist? „Über diese Dinge sage ich immer dasselbe, gerade so wie du, Sokrates. Über Recht und Gerechtigkeit aber, glaube ich, kann ich jetzt etwas sagen, wogegen du so wenig etwas wirst entgegnen können wie irgendein anderer Mensch." Bei der Hera, Hippias, da hast du einen herrlichen Fund getan! Da werden künftig die Richter im Gerichtshof nicht mehr verschiedener Meinung sein, die Bürger werden aufhören, über das, was Rechtens ist, zu streiten und zu hadern, die Städte werden nicht mehr über das Recht in Zerwürfnis und Krieg geraten, und was mich betrifft, ich glaube, ich werde dir nicht von der Seite gehen, bis ich von dieser deiner großen Entdeckung auf den Grund gehört habe. „O beim Zeus, die wirst du nicht eher zu hören kriegen, als bis du selbst erst erklärt hast, was du denkst, daß das Gerechte ist! Es ist genug, daß du mit all den anderen deinen Spott treibst und sie ausfragst, um ihnen zu zeigen, daß ihre Weisheit nicht Stich hält, selber aber niemand Rede stehen und über nichts deine Meinung aussprechen willst." Was, Hippias? Hast du nicht gemerkt, daß

[1] Diese Antwort auf diese Anzapfung ist gewiß echt sokratisch. Sie wird dem Weisen auch von Plato im Gorgias im Wortstreit mit Kallikles in den Mund gelegt. — [2] Weniger die Wahrheit zu ergründen als die eigene Versatilität zu betätigen, waren manche dieser altgriechischen Professoren bestrebt, — und nicht nur der altgriechischen. Als vor beiläufig 80 Jahren ein großer deutscher Philolog im engeren Kreise seiner Schüler eine Konjektur zu einer schweren Äschylosstelle zum besten gab und einer der Schüler sagte: „Herr Professor, die Konjektur hat schon Porson gemacht," so rief er: „So? so? Gut! Dann mach' ich eine andere!" Schade übrigens, daß uns Xenophon die neue Definition der Gerechtigkeit, die Hippias gefunden hatte, vorenthält.

ich gar niemals aufhöre, den Leuten kundzutun, was ich glaube daß gerecht ist? „Nun? Und wie lautet deine Lehre?“ O wenn ichs nicht durch Lehre kund tue, so doch durch die Tat. Oder meinst du nicht, daß die Tat überzeugender ist als die Rede? „Weit überzeugender, beim Zeus! Gibts doch viele Menschen, die gerechte Reden führen und ungerechte Taten tun. Dagegen ein Mensch, der gerecht handelt, kann nimmermehr ein Ungerechter sein.“ Hast du denn also jemals gesehen, daß ich falsches Zeugnis ablegte, oder als falscher Ankläger auftrat, oder unter Freunden oder in der Bürgerschaft Entzweiung und Aufruhr stiftete, oder sonst auf ungerechten Wegen wandelte? „O gewiß nicht!“ Und sich ungerechter Taten enthalten, hältst du das nicht für gerecht? „Sokrates, ich sehe, du machst auch jetzt wieder Ausflüchte, um nicht zu sagen, worin du meinst, daß die Gerechtigkeit besteht. Denn du sagst nicht, was die Gerechten tun, sondern was sie nicht tun.“ Ja ich dachte eben, kein Unrecht tun wollen, wäre eine genügende Probe der Gerechtigkeit. Bist du nicht der Meinung, so sieh einmal zu, ob dir diese Antwort besser gefällt: ich behaupte, was gesetzlich ist, das ist gerecht. „So meinst du, gesetzlich und gerecht wäre einerlei?“ Das meine ich. „Ja ich verstehe aber noch nicht, was du gesetzlich und was du gerecht nennst.“ Gesetze einer Stadt kennst du doch? „Freilich.“ Und was verstehst du darunter? „Was die Bürger nach Übereinkommen schriftlich festgesetzt haben, daß man tun oder lassen soll.“ Gesetzlich wird also handeln, wer sich danach in seiner Stadt richtet, und ungesetzlich, wer die Gesetze übertritt? „Sicherlich.“ Und wird nicht, wer ihnen gehorcht, auch gerecht handeln, und wer ihnen nicht gehorcht, ungerecht? „Natürlich.“ Das heißt, wer gesetzlich handelt, ist gerecht, und wer ungesetzlich, ungerecht! „Verdienen es denn aber die Gesetze, daß man auf sie und den Gehorsam gegen sie so ernstlichen Wert legt? Wie oft werden sie nicht von denen selber, die sie gegeben haben, wieder abgeschafft und umgeändert!“ Machen denn nicht auch Städte, die die Waffen gegeneinander erhoben haben, nachher wieder

Frieden? „Freilich wohl!“ Glaubst du also, du tätest was anderes, wenn du vom Gehorsam gegen die Gesetze geringschätzig sprichst, als wenn du die Leute, die im Krieg ihren Oberen gehorchen, tadeln wolltest, weil wieder Frieden werden kann? Oder hast du auch an denen was auszusetzen, die ihrer Vaterstadt im Kriege bereitwillig beispringen? „Gar nicht, beim Zeus!“ Und der Lakedämonier Lykurg, hast du dir nicht klargemacht, daß es der nicht dazu gebracht hätte, daß sich sein Sparta irgendwie vor anderen Städten hervortat, wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Geist des Gehorsams gegen die Gesetze in ganz besonderem Maße darin zu erwecken! Und weißt du nicht, daß auch von den regierenden Beamten in den Städten diejenigen die besten sind, welche die Bürger am besten zum Gehorsam gegen die Gesetze zu bewegen wissen? Und daß die Stadt, deren Bürger den Gesetzen am besten gehorchen, sich im Frieden am wohlsten befindet und im Krieg unwiderstehlich ist? Man glaubt ja doch auch, die Eintracht sei für die Städte das höchste Gut, und wie oft richten nicht in ihnen die Ratsversammlungen und die besten Männer an die Bürger die Mahnung zur Einigkeit! Auch besteht ja überall in Griechenland das Gesetz, daß die Bürger Eintracht zu halten schwören sollen, und überall leisten sie diesen Eid! Ich denke doch, das geschieht nicht, damit die Bürger beim Wettstreit von Festchören alle den nämlichen für den besten erkennen, oder alle denselben Flötenspielern Beifall zollen oder denselben Dichtern den Vorzug geben oder sonst einerlei Geschmack haben, sondern damit sie den Gesetzen gehorchen sollen. Denn wo die Bürger den Gesetzen treu bleiben, da sind die Städte am stärksten und am glücklichsten, ohne Einmütigkeit aber kann weder eine Stadt noch ein Hauswesen in guter Verfassung bestehen. Und nimm den einzelnen! Wer ist weniger in Gefahr, von der Stadt bestraft, wer hat mehr Aussicht, von ihr geehrt zu werden, als wer den Gesetzen gehorcht? Wer muß weniger vor Gericht zu unterliegen fürchten, und wer darf mehr vor Gericht zu siegen hoffen? Wem wird man eher über Gelder, über Söhne, über

Töchter die Obhut anvertrauen? Wen wird die ganze Stadt für zuverlässiger, für redlicher halten? Auf wen können Eltern oder Verwandte, Hausgenossen oder Freunde, Bürger oder Fremde sicherer rechnen, daß er ihnen leisten wird, was ihnen nach den Rechten gebührt? Wem werden selbst Feinde mehr vertrauen, wenn es eine Waffenruhe oder einen Stillstand oder Friedensvertrag zu vereinbaren gilt? Mit wem werden andere mehr Lust haben, sich als Kampfgenossen zu verbünden als mit dem gesetzlich Gesinnten? Wem werden Bundesgenossen lieber den Befehl über ein Heer oder eine Feste oder ganze Städte anvertrauen? Von wem wird man sicherer Dank für eine Guttat zu ernten hoffen, und wem wird man eher Gutes tun als dem, bei dem man auf Dank rechnen kann? Wen wird jedermann lieber zum Freund haben wollen als einen solchen Mann, und wen minder gern zum Feind? Und mit wem wird man sich schwerer entschließen, sich auf Kriegsfuß zu setzen, als den man sich am meisten zum Freund und am wenigsten zum Feind zu haben wünschte, und dem auch von den anderen die meisten freund und die wenigsten feind zu sein wünschen werden? Ich meinerseits, Hippias, erkläre also Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit für dasselbe. Bist du entgegengesetzter Meinung, so sprich sie aus! Darauf Hippias: „Aber nein, beim Zeus, Sokrates, ich denke, meine Meinung über die Gerechtigkeit steht nicht im Widerspruch zu dem, was du gesagt hast." Und kennst du auch ungeschriebene Gesetze, Hippias? „Gewiß! Solche, die in jedem Lande gleichermaßen gelten!" Und was meinst du? Können sich die Menschen die selbst gegeben haben? „Wie wäre das möglich? Sie können ja nicht alle zusammenkommen, und sprechen auch verschiedene Sprachen!" Wer glaubst du denn da, daß diese Gesetze gegeben hat? „Ich glaube, diese Gesetze haben den Menschen die Götter gegeben. Ist doch auch das erste Gesetz, das bei allen Menschen gilt, das Gesetz, die Götter zu verehren." Ists nicht auch überall Brauch, die Eltern zu ehren? „Jawohl, auch das." Nicht auch, daß sich Eltern und Kinder nicht miteinander gatten

dürfen? „Nein, das halt ich nicht für ein göttliches Gesetz." Warum denn nicht? „Weil ich sehe, daß es Menschen gibt, die es übertreten." Ja übertreten werden auch viele andere Gesetze! Aber wer die übertritt, die die Götter gegeben haben, der hat Strafe dafür zu leiden, der er auf keine Art entrinnen kann, wie von den Übertretern menschlicher Gesetze manche der Strafe zu entgehen wissen, sei es, weil sie unentdeckt bleiben, seis auch mit Gewalt. „Und was für eine Strafe wäre das, der Eltern und Kinder, die sich gatten, nicht sollen entgehen können?" Eine sehr schwere, beim Zeus! Denn was kann Menschen, die Kinder zeugen, Schlimmeres widerfahren, als daß sie untüchtige Kinder zeugen? „Warum sollen sie denn untüchtige Kinder zeugen? Sie können ja doch, Väter wie Mütter, tüchtige Menschen sein!" Beim Zeus, deshalb weil Väter und Mütter nicht nur tüchtige Menschen sein, sondern auch beide im Alter leiblicher Vollkraft stehen müssen! Oder glaubst du, die in der Vollkraft stehen, wären nicht zeugungstüchtiger, als die sie noch nicht erreicht haben oder schon darüber hinaus sind? „Ja, beim Zeus, das läßt sich freilich annehmen." Das heißt also, diese werden nicht so tüchtige Kinder zeugen? „Wohl schwerlich, beim Zeus!" Ferner, Hippias, gilt nicht überall das Gebot, Wohltätern mit Wohltat zu lohnen? „Freilich, aber übertreten wird das auch." Und auch wer dies Gebot übertritt, muß es büßen! Denn er findet keine wackeren Freunde mehr und muß Leuten nachlaufen, von denen er gehaßt wird. Denn die ihren Freunden Gutes tun, das sind doch wohl die wackeren Freunde, und wer solchen Männern ihr Gutes nicht mit Gutem vergilt, den hassen sie um seiner Undankbarkeit willen, und er muß ihnen doch nachlaufen, weil nur der Umgang mit ihnen lohnend ist. „Beim Zeus, du hast recht, Sokrates. Dies alles sieht wie göttliche Veranstaltung aus. Denn daß *diese* Gesetze die Strafe an den Übertretern *selbst* vollstrecken, läßt auf einen besseren Gesetzgeber schließen als einen menschlichen." Nun, und glaubst du, daß die Götter *gerechte* Gesetze geben? „Ja, beim Zeus! Wenn die Gottheit

keine gerechten Gesetze gäbe, da könnte es lange währen, bis ein Mensch es täte!" Demnach sind auch die Götter damit einverstanden, daß gerecht und gesetzlich dasselbe sei.

Dergestalt machte er die, so sich zu seiner Gesellschaft hielten, durch Wort und Tat zu gerechteren Menschen. Daß er sie auch geschickter zum tätigen Leben machte, will ich nun dartun. Da es sein Grundsatz war, daß es für alle, welche etwas Löbliches leisten wollten, ein gutes Ding sei, die Kraft der Enthaltsamkeit zu besitzen, so zeigte er denen, die mit ihm verkehrten, erstens durch die Tat, daß er selber diese Kraft mehr als irgendein anderer Mensch in sich ausgebildet hatte. Sodann aber wies er auch in seinen Gesprächen alle seine Begleiter vor allem anderen immer wieder auf die Enthaltsamkeit hin. So weiß ich, daß er auch mit Euthydemos einmal etwa dies Gespräch darüber führte. Sag mir einmal, Euthydemos, sagte er, hältst du nicht die Freiheit für ein großes und herrliches Gut, für einen Mann so gut wie für eine Stadt? „Nun ganz entschieden!" Wenn nun ein Mensch von den Lüsten seines Leibes beherrscht wird, und dadurch unfähig wird, das Beste zu tun und auszurichten, wirst du den als einen freien Menschen anerkennen? „Nicht im geringsten." Vermutlich doch weil du denkst, einen freien Menschen zieme es, das Beste zu tun, und darum meinst, es sei eines freien Manns nicht würdig, von Gebietern abhängig zu sein, die ihn daran hindern? „Allerdings." Demnach ist es deine Meinung, daß unenthaltsame Menschen schlechterdings unfrei seien? „Natürlich, beim Zeus!" Glaubst du nun, daß Unenthaltsamkeit die Menschen nur die löblichsten Dinge zu vollbringen hindert, oder daß sie sie auch die schändlichsten zu tun nötigt? „Mir scheint, sie zwingt sie ebensogut zu diesen Taten, wie sie sie an jenen verhindert." Was für eine Art Gebieter sind es denn nun, die ihre Knechte an den besten Taten hindern und zu den schlimmsten zwingen? „Nun beim Zeus, die schlimmste Art, die man sich denken kann!" Und welche Knechtschaft hältst du für die schlimmste? „Ich dächte die bei den schlimmsten Herren."

Demnach ist es die schlimmste Art Knechtschaft, in der unenthaltsame Menschen leben? „Ich dächte." Und von der Einsicht, dem allergrößten Gut, meinst du nicht, daß von der die Unenthaltsamkeit die Menschen abhält und ihrem Gegenteil zutreibt? Meinst du nicht, daß sie sie die nützlichen Dinge zu beachten und zu begreifen hindert, indem sie sie zu den angenehmen hinzieht, und oft, wenn sie eben zu merken anfangen, was gut und was schlimm ist, sie verblendet, so daß sie doch statt des Besseren das Schlechtere wählen? „Das kommt vor." An der Sittlichkeit aber, Euthydemos, welcher Mensch hat an der wohl weniger Anteil als der Unenthaltsame? Denn von den Werken der Sittlichkeit sind ja doch wohl die Werke der Unenthaltsamkeit das gerade Gegenteil? „Auch dem stimm ich bei." Und sich der Dinge anzunehmen, deren sichs anzunehmen ziemt, glaubst du, daß daran dem Menschen etwas hinderlicher ist als die Unenthaltsamkeit? „Ich glaube nicht." Und das Ding, das da macht, daß der Mensch dem Nützlichen das Schädliche vorzieht, das ihn verführt, dieses zu hegen und jenes zu versäumen, und ihn das Gegenteil von dem zu tun zwingt, was sittliche Menschen tun, glaubst du nicht, daß das für den Menschen das allerschlimmste Übel ist? „Sicherlich." Und umgekehrt von der Enthaltsamkeit, muß man von der nicht annehmen, daß sie für die Menschen die entgegengesetzten Folgen hat wie die Unenthaltsamkeit? „Ganz gewiß." Und daß das, was die entgegengesetzten Folgen hat, das edelste Gut ist? „Man sollte es denken." Demnach kommt es heraus, Euthydemos, daß das edelste Gut für den Menschen die Enthaltsamkeit ist? „Ganz richtig, Sokrates." Aber noch etwas anderes, ob du daran wohl schon jemals gedacht hast, Euthydemos? „An was?" Daß auch zum sinnlichen Genusse, wozu allein man denkt, daß die Unenthaltsamkeit den Menschen führe, sie ihn gar nicht zu führen vermag, sondern gerade die Enthaltsamkeit ihn am allerbesten führt? „Wie denn das?" Nun so: weil die Unenthaltsamkeit den Menschen weder den Hunger noch den Durst, weder die Geschlechtsbegierde noch die Müdig-

keit ertragen läßt, die ihm an Speise und Trank, am Geschlechtsverkehr und an Rast und Schlummer den Genuß doch ganz allein vermitteln, wenn er gewartet und an sich gehalten hat, bis ihm die Dinge am süßesten schmecken, so hindert sie ihn eben, die notwendigsten und alltäglichsten Freuden des Lebens ordentlich zu genießen. Hingegen die Enthaltsamkeit, weil sie allein ihn jenen Begierden standhalten lehrt, schafft ihm auch allein durch deren Befriedigung einen Genuß, der der Rede wert ist. „Du hast vollkommen recht." Vollends aber endlich, etwas Gutes und Schönes lernen und sich irgendeiner Wissenschaft widmen, von der Art derer, durch die man seinen Körper in die rechte Verfassung zu bringen, sein Hauswesen gut zu verwalten, sich seinen Freunden und seiner Vaterstadt nützlich zu machen und seiner Feinde Herr zu werden lernen kann, – das können enthaltsame Menschen machen und die Früchte davon genießen, unenthaltsame aber haben an allem dem keinen Teil. Sie haben ja gar keine Zeit, sich darum zu kümmern! Das Trachten nach den nächsten Lustgenüssen nimmt sie ganz in Anspruch. „Versteh ich dich recht, Sokrates, so meinst du, ein Mensch, der seiner leiblichen Genüsse nicht Herr werden kann, muß auf jede Tugend Verzicht leisten?" Jawohl! Was hat denn ein Mensch, der seine Lüste nicht beherrscht, vor den dümmsten Tieren des Waldes voraus, oder vor dem Vieh, das auf der Weide geht? Glaube mir, nur den enthaltsamen Menschen ist es gegeben, sich die Dinge auf ihren Wert anzusehen, um die guten zu erwählen und sich von den schlechten fernzuhalten!

Wie er seine Anhänger auch ein wissenschaftliches Gespräch recht zu führen fähiger machte, will ich ebenfalls darzustellen versuchen. Er war nämlich überzeugt, wer da wisse, was ein jegliches Ding sei, müsse es auch anderen erklären können, dagegen wer es nicht wisse, von dem sei es nicht zu verwundern, wenn er selber in der Irre laufe und auch andere in die Irre führe. Darum ward er im Gespräch nicht müde, zu fragen, was ein jedes Ding wäre. Alle seine Begriffserklärungen

anzuführen, wäre ein großes Unternehmen. Ich will nur so viele mitteilen, wie ich für hinlänglich halte, um sein Verfahren bei seinen Erörterungen deutlich zu machen. Zuerst über die Frömmigkeit sprach er mit Euthydemos etwa so. Sag mir einmal, Euthydemos, was für eine Art Sache glaubst du, daß die Frömmigkeit ist. „Eine sehr schöne Sache, beim Zeus," war die Antwort. Kannst du denn aber sagen, was ein frommer Mensch für eine Art Mensch ist? „Ich denke einer, der die Götter ehrt." Und darf man die Götter ehren, auf welche Art man eben Lust hat? „Nein, es gibt Gesetze über die rechte Art, die Götter zu ehren." Also wer diese Gesetze kennt, der wird wissen, wie man die Götter ehren muß? „Ja, ich sollte meinen." Und wer da weiß, wie man die Götter ehren muß, der glaubt doch wohl, daß er sie nicht anders zu ehren hat, als wie ers eben weiß? „Natürlich." Und ehrt jemand die Götter anders, als wie er glaubt, daß er sie zu ehren hat? „Ich glaube nicht." Wer demnach weiß, was hinsichtlich der Götterverehrung Rechtens ist, der wird die Götter so ehren, wie es Rechtens ist? „Sicherlich." Und wer sie ehrt, wie es Rechtens ist, der ehrt sie wie er soll? „Natürlich." Wenn wir also sagen, wer die Gesetze über die Götterverehrung kennt, der ist fromm, so hätten wir den Begriff des frommen Menschen recht erklärt? „So scheint es mir."

Ein andermal: Darf man mit den Menschen umgehen wie man Lust hat? „Nein, auch über die Art, wie die Menschen miteinander umzugehen haben, gibt es Gesetze, und wer die kennt, wird ein gesetzlicher Mensch sein." Und die sich im Umgang miteinander danach richten, die gehen miteinander um, wie sie sollen? „Natürlich." Das heißt sie gehen richtig miteinander um? „Gewiß." Und wer mit den Menschen richtig umgeht, treibt die menschlichen Geschäfte richtig? „Doch wohl." Wer aber den Gesetzen gehorcht, der handelt doch gerecht? „Sicherlich." Was man gerecht nennt, weißt du? „Was die Gesetze befehlen." Wer demnach tut, was die Gesetze befehlen, der tut, was gerecht ist und was er soll? „Natür-

lich." Und wer tut, was gerecht ist, der ist gerecht? „Ich sollt es meinen." Glaubst du nun, daß es Leute gibt, die den Gesetzen gehorchen, ohne zu wissen, was die Gesetze befehlen? „Nein." Aber meinst du, es gäbe Leute, die da wissen, was man tun soll, und doch denken, sie hätten das nicht zu tun? „Nein." Und kennst du Menschen, die etwas anderes tun, als was sie denken, daß sie zu tun hätten? „Nein, so kenn ich keine." Wer demnach die Gesetze darüber, wie die Menschen miteinander umgehen sollen, kennt, der tut, was gerecht ist? „Ohne Zweifel." Wer aber tut, was gerecht ist, der ist doch wohl gerecht? „Ja, wer sollte es sonst sein?" Würden wir also eine richtige Begriffserklärung geben, wenn wir sagten, gerecht wären die Menschen, welche die Gesetze über den Umgang der Menschen miteinander kennten? „Ich glaube, ja."

Wie werden wir aber den Begriff Weisheit bestimmen? Sag mir doch, ob du denkst, daß der Weise in den Dingen weise ist, die er versteht, oder obs auch Leute gibt, die weise sind in dem, was sie nicht verstehen? „Wie kann man in etwas weise sein, was man nicht versteht!" Also ists das Verständnis, was den Weisen weise macht? „Ja, was sollt ihn anders dazu machen?" Und ist Weisheit was anderes, als das kraft dessen einer weise ist? „Ich dächte nicht." Demnach ist Weisheit Verständnis? „So glaub ich." Glaubst du denn nun, es wäre einem Menschen möglich, alle Dinge, die es gibt, zu verstehen? „Beim Zeus, kaum einen winzigen Teil davon." Demnach ists unmöglich, daß ein Mensch in allen Dingen weise sei? „Offenbar unmöglich, beim Zeus!" Demnach ist ein jeder Mensch nur in dem weise, was er versteht? „So scheint mirs."

Was meinst du, Euthydemos? Sollen wir auch bei der Bestimmung des Guten so verfahren? „Wie?" Meinst du, daß ein und dasselbe allen Menschen nützlich sei? „O nein." Und meinst du nicht, daß was dem einen nützlich, manchmal einem anderen schädlich ist? „Gewiß." Und würdest du denken, gut

wäre was anderes als was nützlich ist? „O nein.“ Demnach ist das Nützliche für jeden gut, dem es nützlich ist? „So denk ich.“

Und vom Schönen, können wir davon anders urteilen? Oder nennst du einen Körper oder ein Gerät oder sonst ein Ding nur dann schön, wenn es zu allen Dingen schön ist? „Nein, beim Zeus, das tu ich nicht.“ Und ist nicht ein jegliches Ding schön zu gebrauchen zu allem, wozu es nützlich ist? „Sicherlich.“ Demnach ist das Nützliche auch schön zu dem, wozu es nützlich ist? „So scheint es mir.“

Die Mannhaftigkeit aber, Euthydemos, ist die nach deiner Meinung eine schöne Sache? „Eine ganz wunderschöne nach meiner Meinung.“ Demnach meinst du, daß es keine geringen Zwecke sind, zu denen sie nütze ist? „Beim Zeus nein, die allergrößten Zwecke!“ Glaubst du nun etwa, bei fürchterlichen und gefährlichen Dingen wäre Unkenntnis nützlich? „Ganz und gar nicht.“ Und die sich vor dergleichen Dingen deshalb nicht fürchten, weil sie sie nicht kennen, die hältst du nicht für mannhaft? „Beim Zeus nein! Sonst wären viele Rasende und viele Feiglinge mannhaft.“ Und wie ists mit denen, die sich auch vor ungefährlichen Dingen fürchten? „Beim Zeus, die sind noch weniger mannhaft!“ Du meinst also, die zu gefährlichen Dingen tüchtig sind, die sind mannhaft, und die nichts dabei taugen, sind feig? „Allerdings.“ Für tüchtig zu dergleichen Dingen hältst du aber doch wohl die, welche gut damit umgehen können? „Ganz gewiß.“ Für untüchtig demnach, die schlecht damit umgehen können? „Natürlich.“ Nun gehen doch wohl alle Leute so damit um, wie sie meinen, daß es sich gehört? „Natürlich.“ Die also nicht richtig damit umgehen können, wissen die, wie man damit umzugehen hat? „Offenbar nicht.“ Wer es also weiß, der kann es auch? „Er ganz allein.“ Wem also dies Wissen nicht fehlt, geht der unrichtig mit solchen Dingen um? „Ich glaube nicht.“ Die also unrichtig damit umgehen, denen fehlt das Wissen? „So kommt es heraus.“ Mannhaft ist demnach, wer mit gefährlichen

Dingen richtig umzugehen weiß, und wer das nicht weiß, der ist feig? „So scheint es mir."

Königtum und Tyrannis erklärte er für verschiedene Herrschaftsarten, das Königtum für eine Herrschaft mit gutem Willen der Beherrschten und nach den Gesetzen der Stadt, die Tyrannis für eine wider den Willen der Bürger und nicht nach den Gesetzen, sondern nach Willkür des Herrschers. Wo in einer Stadt die Regierungsämter aus der Zahl derer, die das Gesetz erfüllen, besetzt werden,[1] nannte er die Verfassung Aristokratie (Herrschaft der Besten), wo aus den ersten Schatzungsklassen, nannte er sie Plutokratie (Herrschaft des Reichtums), wo aus allen, Demokratie (Volksherrschaft).

Wenn ihm jemand widersprach und doch nichts Überzeugendes vorzubringen wußte, sondern ohne Begründung etwa behauptete, irgendeiner wäre ein weiserer Mann, oder ein besserer Staatsmann oder Krieger als ein anderer, den Sokrates gelobt hatte, so suchte er die Frage erst auf den rechten Ausgangspunkt zurückzuführen, etwa so: Du sagst, dein Mann wäre ein besserer Bürger als der, den ich lobe? „Allerdings, das sag ich." Wollen wir da nicht zuerst einmal zusehen, was ein guter Bürger leistet? „Gut, das wollen wir." Nun denn, wenn sichs um Geldverwaltung handelt, wird da nicht der den anderen überlegen sein, der der Stadt mehr Einnahmequellen eröffnet? „Ganz gewiß." Und im Kriege, der ihr das Übergewicht über ihre Gegner verschafft? „Natürlich." Und bei einer Gesandtschaft, der ihr Feinde zu Freunden wirbt? „Das ist einleuchtend." Und im Redekampf vor dem Volke, der Zerwürfnisse ausgleicht und die Bürger zur Eintracht stimmt? „So scheint mirs." Wenn so die Fragen auf die rechten Ausgangspunkte zurückgeführt waren, wurde den Gegnern die Wahrheit meist selber einleuchtend. Wollte er dagegen selbst einen Satz entwickeln, so nahm er seinen Weg durch die Wahr-

[1] Schade, daß uns Xenophon nicht näher erklärt, was Sokrates damit meinte!

heiten, die am wenigsten bestritten waren, weil er so am sichersten zum Ziele zu kommen dachte. Darum gelang es ihm auch besser als irgend jemand, den ich kenne, die Zuhörer endlich auf seine Seite zu bringen. Er sagte gern, Homer hätte seinen Odysseus mit der besonderen Gabe der überzeugenden Rede ausgestattet, indem er ihn als einen Sprecher darstellte, der seinen Weg mitten durch die Meinungen der Leute zu nehmen verstände.

Daß Sokrates gegen die, welche sich ihm anschlossen, schlecht und recht aussprach, was er selber dachte, ist, denk ich, klar aus dem, was ich gesagt habe. Ich will noch hinzufügen, daß er es sich auch angelegen sein ließ, daß sie sich in den Geschäften, die ihnen zukämen, selbst zu helfen lernten. Von allen Menschen, die ich kenne, lag ihm am meisten daran, zu wissen, was einer verstünde, der mit ihm umging. Und von allen war er am willigsten bei der Hand, was er von den Dingen, die einem wackeren Manne zu wissen ziemt, selber verstand, anderen zu lehren, und wenn er worin weniger Bescheid wußte, sie zu solchen zu führen, die die Sache verstanden. Auch lehrte er seinen Begleitern, bis zu welchem Punkte sich der gebildete Mann in einer jeden Sache umgesehen haben müßte. Zum Beispiel gleich die Geometrie, sagte er, müßte man so weit erlernen, bis man sich ein Stück Land zumessen zu lassen oder anderen zuzumessen oder zur Bearbeitung anzuweisen imstande wäre, das wäre aber so leicht zu erlernen, daß wer bei einer Vermessung ordentlich aufpaßte, wenn er nach Hause käme, nicht nur wüßte, wie groß das vermessene Stück wäre, sondern auch wie beim Messen verfahren würde. Dagegen die Geometrie bis zu den schwer verständlichen Konstruktionen zu erlernen, das verwarf er, weil er nicht einsähe, was es nützte. Gleichwohl war er nicht unerfahren darin, er meinte aber, diese Dinge nähmen ein ganzes Leben in Anspruch und hielten die Menschen von der Erlernung vieler anderer nützlicher Sachen ab. Auch mit der Sternkunde riet er den jungen Leuten, sich vertraut zu machen, aber auch mit ihr nur so weit, um die

Stunde der Nacht je nach Monat und Jahreszeit erkennen zu können, zum Gebrauch auf Märschen und Seefahrten und für Nachtwachen, kurz für alle Geschäfte zur Nachtzeit, um im Verlauf der Monate und Jahreszeiten zur Bestimmung der Stunde brauchbare Kennzeichen zu haben. Auch das aber sei leicht zu erlernen, von Jägern, die zur Nachtzeit jagen, von Steuerleuten und von vielen anderen, die ein Interesse daran hätten, es zu wissen. Aber das Erlernen der Sternkunde bis zum Studium des Laufs der Planeten zu treiben, die sich nicht mit den übrigen Sternen drehen, sondern einen unsteten und unregelmäßigen Gang haben, und im Suchen nach ihren Abständen von der Erde und ihren Umläufen und den Ursachen davon seine Kraft zu verbrauchen, davon riet er auf das stärkste ab. Denn auch darin, sagte er, sehe er keinen Nutzen. Gleichwohl war er auch diesen Studien nicht ganz fremd, aber er sagte auch von ihnen, sie brächten den Menschen um seine Lebenszeit und hielten ihn von vielen nützlichen Dingen ab. Überhaupt warnte er vor dem Forschen nach den himmlischen Dingen und den Mitteln, durch welche die Gottheit die verschiedenen Himmelserscheinungen zuwege bringt. Denn er war der Meinung, erstens könne der Mensch diese Dinge nicht ergründen, und zweitens sei es den Göttern kein wohlgefälliges Tun, erforschen zu wollen, was sie geflissentlich in Dunkel gehüllt hätten. Auch meinte er, wer darüber grübelte, könnte ebensogut in Gefahr kommen, den Verstand zu verlieren, wie Anaxagoras ihn verloren hätte, der am meisten stolz darauf gewesen wäre, die Mittel und Wege der Götter zu erklären. Denn, sagte er, Anaxagoras lehrte, Sonne und Feuer wäre eins, und wußte also nicht, daß ins Feuer die Menschen leicht hineinsehen können, in die Sonne aber nicht, und daß sie von der Sonne beschienen eine dunklere Hautfarbe kriegen, vom Feuer aber nicht, und daß von den Gewächsen der Erde ohne Sonnenschein keins ordentlich wachsen kann, von der Glut des Feuers aber jedes zugrunde geht. Und als er die Sonne für einen glühenden Stein erklärte, vergaß er auch dies, daß ein

Stein im Feuer erstens nicht leuchtet und zweitens sich nicht lange Zeit erhält, während die Sonne in Ewigkeit sich und ihren Glanz behauptet. Auch die Rechenkunst riet Sokrates seinen Anhängern zu erlernen, aber auch hierin wie in den anderen Wissenschaften sich vor eitler Übertreibung des Studiums zu hüten. Nur soweit eine jede von Nutzen war, nahm er selbst am Nachdenken darüber und an ihrer gemeinsamen Erörterung mit seiner Umgebung teil. Er ermahnte seine Anhänger auch sehr, sich ihre Gesundheit angelegen sein zu lassen, indem sie von den Sachverständigen so viel darüber zu lernen suchten, als möglich wäre, aber auch ihr Leben lang selbst auf sich acht gäben, welche Speise, welcher Trank, welche Anstrengung ihnen bekäme, und wie sie es in diesen Stücken zu halten hätten, um so gesund wie möglich zu bleiben. Wer so auf sich achte, der werde nicht leicht einen Arzt finden, der besser als er selbst zu beurteilen verstünde, was seiner Gesundheit zuträglich sei. Wenn aber einer mehr Förderung wünsche, als ihm menschliche Einsicht gewähren könne, dem riet er, sich die Mantik angelegen sein zu lassen: denn wer da wisse, durch welche Zeichen die Götter den Menschen Winke über ihre Angelegenheiten geben, dem könne zu keiner Zeit der Rat der Götter fehlen.

Wenn aber einer meint, durch das Todesurteil, das seine Richter über ihn gefällt haben, werde seine Rede Lügen gestraft, seine dämonische Stimme zeige ihm an, was er tun oder lassen solle, so bedenke er erstens, daß Sokrates schon so vorgerückt im Alter war, daß er, wenn nicht damals, doch nicht viel später, ohnehin sein Leben würde haben beschließen müssen, und zweitens, daß ihm so der beschwerlichste Teil des Lebens, worin jedes Menschen Geisteskräfte abnehmen, erspart worden, und dafür der Ruhm zuteil geworden ist, die Stärke seiner Seele an den Tag gelegt, seine Sache vor Gericht so wahrhaft, freimütig und gerecht wie kein anderer Mensch geführt und das Todesurteil mit der höchsten Sanftmut und Mannhaftigkeit ertragen zu haben. Denn darüber ist nur eine Stimme, daß er den Tod schöner ertragen hat als irgendein Mensch,

dessen die Welt gedenkt. Er mußte nämlich nach seiner Verurteilung noch dreißig Tage weiterleben, weil in den Monat das delische Fest fiel, und das Gesetz jede Hinrichtung verbot, bis die Festgesandtschaft aus Delos zurück war. Diese ganze Zeit nun hat er, wie alle seine Bekannten wahrnehmen konnten, durchaus nicht anders verbracht als die frühere Zeit, die frühere Zeit aber wurde er mehr als irgendein Mann bewundert um seinen heiteren und zufriedenen Mut. Wie könnte man schöner in den Tod gehen als so? Oder welcher Tod könnte schöner sein als der, den man so schön erträgt? Und welcher Tod glückseliger als der schönste? Und welcher den Göttern wohlgefälliger als der glückseligste? Ich will aber auch erzählen, was ich von Hermogenes, dem Sohne des Hipponikos, über ihn gehört habe. Der erzählte, wie die Anklageschrift des Meletos gegen ihn schon eingereicht gewesen wäre, und er ihn doch von allem anderen mehr als von der Anklage hätte sprechen hören, hätte er ihm einmal gesagt, er möchte doch daran denken, was er zu seiner Verteidigung anführen sollte. Sokrates hätte ihn darauf zuerst gefragt: Denkst du denn nicht, daß ich mich darauf ein ganzes Leben lang vorbereitet habe? Und auf die Frage wieso? hätte er hinzugefügt: weil ich mein Leben lang nichts anderes getan habe, als mir überlegt, was gerecht und was ungerecht ist, und dann das Gerechte getan und das Ungerechte gemieden habe, – wovon ich eben denke, daß es die allerschönste Vorbereitung zu meiner Verteidigungsrede ist. Er hätte ihm eingewendet: „Siehst du nicht, Sokrates, daß die Richter in Athen, schon oft durch die Macht der Rede verleitet, Unschuldige zum Tode verurteilt und Übeltäter freigesprochen haben?“ Worauf er erwidert hätte: Ja, beim Zeus, Hermogenes, ich habe ja schon versucht, mir meine Rede an die Richter zu überlegen, aber da hat mirs meine dämonische Stimme verboten! Und als er sein Erstaunen kundgegeben, hätte Sokrates weiter gesagt: Wunderst du dich, wenn es der Gottheit besser für mich dünkt, daß ich jetzt mein Leben beschließe? Weißt du nicht, daß ich bis zu dieser Zeit keinem Menschen

auf der Welt einräumen würde, er hätte sein Leben besser oder angenehmer geführt als ich meines? Denn am besten, glaub ich, führt sein Leben, wer sich am besten bestrebt, ein so guter Mensch wie möglich zu werden, am angenehmsten aber führt es, wer am meisten spürt, daß er besser wird, – was mir beides bis auf diesen Tag immer beschieden gewesen ist. So habe ich immer über mich urteilen müssen, wenn ich andere Menschen traf und mich neben ihnen betrachtete, und nicht ich allein, sondern auch meine Freunde denken unveränderlich so von mir, nicht weil sie mich liebhaben – sonst würden ja auch die Freunde anderer Menschen es mit denen ebenso machen –, sondern weil sie selber durch den Umgang mit mir bessere Menschen zu werden meinen. Dagegen wenn ich noch länger leben soll, so werde ich wohl das Schicksal des hohen Alters über mich ergehen lassen müssen, schlechter zu sehen und zu hören, an Geisteskräften abzunehmen, schwerer zu lernen und leichter zu vergessen, und hinter Menschen zurückzustehen an Wert, denen ich erst an Wert überlegen war. Merkte ich das denn nicht, so wärs ein unwürdiges Leben, das ich führte. Wenn ich es aber bemerkte, verlöre dann nicht notwendigerweise das Leben an Wert wie an Freude für mich? Wenn ich dagegen jetzt ungerecht den Tod erleide, so wird das zwar ein Schimpf sein für die, welche mich ungerecht dazu verdammen, für mich aber ists doch keine Schande, wenn andere nicht gerecht über mich urteilen und gegen mich handeln können. Seh ich doch auch bei der Nachwelt, die da Unrecht erlitten haben, in einem ganz anderen Rufe stehen, als die es ihnen antaten. Und so weiß ich, ich werde ebensogut, wenn ich auch jetzt sterben muß, dereinst viel mehr Teilnahme bei den Menschen finden, als die meinen Tod bewirkt haben. Denn ich weiß, es wird mir immer bezeugt werden, daß ich keinem Menschen je unrecht getan und auch keinen je verdorben, sondern alle, die mit mir umgingen, zu besseren Menschen zu machen versucht habe.

So sprach er zu Hermogenes und auch zu anderen. Und von

denen, die den Sokrates und seine Art kannten, denken alle, die nach Tugend streben, auch jetzt noch immer mit der allergrößten Sehnsucht an ihn, als an den nützlichsten Helfer bei solchem Streben. Wie ich ihn geschildert habe, so war er: fromm so sehr, daß er nichts ohne den Rat der Götter tat, gerecht so sehr, daß er nie einem Menschen auch nur den kleinsten Schaden antat, Herr seiner selbst so sehr, daß er niemals das Angenehmere statt des Besseren erwählte, einsichtsvoll so sehr, daß er zur Unterscheidung des Besseren und des Schlechteren keines anderen Hilfe brauchte, sondern sich selber genug war, um dabei nicht fehlzugehen, dabei fähig, selber in klarer Rede solche Dinge zu erörtern, fähig aber auch, die Meinungen anderer zu prüfen, ihnen ihre Irrtümer nachzuweisen und sie zu jeder Tugend und Trefflichkeit hinzuleiten, — und weil er so war, so schien er mir das Bild zu erfüllen, das man sich von dem besten und glücklichsten Manne machen kann. Wenn das jemand nicht genügt zur Überzeugung, nun so vergleiche er die Sinnesart anderer mit der des Sokrates, und dann urteile er!

Die Kunst der Haushaltung

Ich habe den Sokrates sich einst auch über die Kunst der Haushaltung folgendermaßen unterhalten hören. Sag mir doch, Kritobulos[1], fragte er einmal, kann man wohl auch von einer Haushaltungskunst sprechen, wie von einer Heilkunst, Schmiedekunst oder Baukunst? „Ich glaube wohl," sprach Kritobulos. Von jeder dieser Künste würden wir doch zu sagen wissen, was ihr Geschäft ist, fuhr Sokrates fort. Können wir das auch von der Haushaltung? „Nun, mir scheint, das Geschäft eines guten Haushalters ist es, sein eigenes Haus in gutem Stand zu halten." Aber auch das Haus eines anderen, wenn ihm einer seines anvertraute, würde er das nicht auch, wenn er wollte, in gutem Stand halten können, so gut wie sein eigenes? Wer die Baukunst versteht, kann doch auch für einen anderen leisten, was er für sich leistet. Da müßte es ja wohl wer die Haushaltungskunst versteht, ebensogut können? „Ich glaube wohl, Sokrates." Demnach könnte der Meister dieser Kunst auch, wenn er etwa selber kein Vermögen hatte, sich doch durch die Verwaltung eines fremden Hauses Lohn verdienen, gerade wie einer, der einem anderen ein Haus baut? „Jawohl, beim Zeus, und zwar einen hohen Lohn, wenn er imstande wäre, alles zu leisten, was er soll, und noch Überschuß zu machen und das Vermögen zu mehren!" Und was denken wir uns bei dem Worte Haus? Das Wohnhaus? Oder gehört zum Haus alles, was einer besitzt, wenns auch nicht in dem Wohnhaus ist? „Mir scheint, auch wenns nicht einmal in derselben Stadt wäre, wo der Besitzer wohnt, so gehört doch alles zu seinem Haus, was er hat." Gibts nicht

[1] Des Kritobulos Vater Kriton war ein Altersgenosse des Sokrates und überlebte diesen. Dennoch konnte sein Sohn schon vor des Sokrates Tode verheiratet und ein vermögender junger Hausherr sein, als welcher er in diesem Gespräch, wie auch in Xenophons Gastmahl, erscheint. Mehr darüber in den Vorbemerkungen zu Platos Protagoras.

auch Leute, die Feinde haben? „Beim Zeus, ja! manche haben recht viele!“ Werden wir da auch ihre Feinde zu ihrer Habe rechnen? „Das wäre freilich zum Lachen, wenn einer auch noch Lohn dafür bekäme, daß er des Besitzers Feinde mehrte!“ Wir meinten ja aber doch, das Haus eines Mannes wäre dasselbe wie seine Habe?“ „Beim Zeus, ich meinte, was er Gutes hat! Was er Schlimmes hat, nenn ich beim Zeus nicht seine Habe!“ Es scheint also, du nennst Habe oder Vermögen eines Menschen das, was er Nützliches hat? „Ganz gewiß! Was ihm Nachteil bringt, acht ich mehr für Schaden als für Vermögen.“ Auch wenn demnach einer ein Pferd gekauft hat, es aber nicht zu gebrauchen versteht, sondern herunterfällt und Schaden nimmt, so ist das Pferd kein Vermögensstück für ihn? „Nein, wenn Vermögen etwas Gutes ist.“ Demnach ist auch Land kein Vermögen für einen Menschen, der es so bearbeitet, daß er Schaden davon hat? „Gewiß, auch Land ist kein Vermögen, wenn es macht, daß sein Herr Hunger leidet, statt daß es ihn nährte.“ Und ists nicht mit Herden auch so? Wenn einer, weil er nicht mit Herden umzugehen weiß, Schaden durch sie litte, so würden für den auch die Herden kein Vermögen sein? „Mir scheint, nein.“ Demnach scheints, du hältst was nützt für Vermögen und was schadet für keins? „Ja.“ Demnach wären die nämlichen Dinge allemal für den, der sie zu nutzen weiß, Vermögen, und für den, der es nicht weiß, nicht? Zum Beispiel Flöten, die wären Vermögen für den, der ordentlich darauf zu spielen versteht, wer es aber nicht versteht, für den wären sie es ebensowenig wie es nutzlose Steine sind, vorausgesetzt natürlich, daß er sie nicht verkauft? „Das ist genau meine Meinung: Flöten sind für die, die sie nicht zu spielen wissen, Vermögen, wenn sie verkauft werden. Werden sie aber nicht verkauft, sondern bleiben im Hause, so sind sie keins. So stimmt es mit dem, was wir gesagt haben, daß Vermögen ist was nützt. Werden die Flöten nicht verkauft, so sind sie kein Vermögen, denn sie nützen nichts, werden sie dagegen verkauft, so sind sie Ver-

mögen.“ Wohlverstanden, wenn sie der Besitzer zu verkaufen versteht, sagte Sokrates; gesetzt aber, er verkaufte sie einem, der sie nicht zu gebrauchen wüßte, so sind sie, auch wenn er sie verkauft, kein Vermögen nach deiner Begriffsbestimmung. „Es scheint, du meinst, Sokrates, sogar bar Geld wäre kein Vermögen, wenn es einer nicht zu gebrauchen wüßte?“ Mich dünkt, das ist doch auch deine eigene Meinung, daß Vermögen nur das ist, wovon einer Nutzen ziehen kann? Wenn nun einer sein bares Geld dazu verwendete, sich eine Hetäre zu kaufen, und dadurch seinen Leib und seine Seele und auch sein Haus herunterbrächte, so hätte er doch keinen Nutzen von seinem Gelde? „Gewiß nicht! Sonst könnten wir auch sagen, Bilsenkraut wäre Vermögen, das die Leute toll macht, die es essen!“ Also das Geld, Kritobulos, wenn man nicht damit umzugehen weiß, wollen wir beiseitewerfen, so völlig, daß wirs gar nicht als Vermögensstück rechnen. Aber die Freunde, wenn sie einer so zu gebrauchen weiß, daß er Nutzen von ihnen hat, für was werden wir die erklären? „Für Vermögen, beim Zeus, und zwar mehr als unsere Kühe und Ochsen, wenn sie uns nützlicher sind als die!“ Nach deinem Satze gehören aber doch auch die Feinde zum Vermögen für den, der von ihnen Nutzen zu ziehen weiß? „Ja so scheint es.“ Demnach ist es die Aufgabe eines guten Haushalters, auch seine Feinde so zu gebrauchen, daß er Nutzen von ihnen hat? „Ganz sicherlich.“

Du siehst ja auch, Kritobulos, wie viele Privathäuser und wie viele Fürsten vom Kriege, also von den Feinden, reich geworden sind. „Ja, Sokrates, soweit scheint mir alles in Richtigkeit zu sein. Aber was werden wir dazu sagen, wenn wir Leute sehen, die Wissen genug haben, und Mittel genug, um ihr Hauswesen groß zu machen, und wenn wir dann gewahr werden, daß sie keine Lust dazu haben, und daß ihnen darum ihre Wissenschaft zu nichts nutze ist?“ Du sprichst wohl von Knechten, Kritobulos? „Durchaus nicht, sondern von Leuten, die zum Teil sogar Eupatriden heißen, von denen ich weiß, sie

besitzen Kriegs- oder Friedenswissenschaften, und haben doch nicht Lust, sie auszuüben und anzuwenden, – vielleicht gerade deswegen, weil sie keine Herren haben." Wie wäre das möglich, daß sie keine Herren hätten, Kritobulos, wenn sie mit dem Wunsche, glücklich zu sein und zu tun, was ihnen Güter ins Haus bringen würde, doch von ihren Gebietern verhindert werden, ihn wahr zu machen? „Wer sind denn diese ihre Gebieter, die man nicht sieht?" O beim Zeus, Kritobulos, die sieht man klar und deutlich. Und zwar sind sie sehr erbärmliche Gebieter, wie dir selber wohl bekannt ist, wenn du anders Trägheit und Weichlichkeit und Fahrlässigkeit für Erbärmlichkeiten hältst. Auch andere Gebieterinnen, betrüglicher Art, gibt es, die sich für Freuden ausgeben, Würfelgesellschaften und andere unnütze Vergnügungen, die sich mit dem Fortgang der Zeit den Betrogenen selbst als Leiden enthüllen, die nur mit Freuden überzuckert waren, aber solange sie Gewalt über sie hatten, sie von nützlicher Tätigkeit zurückhielten. „Es gibt aber auch noch andere Menschen, Sokrates, die sich von diesen Gebietern nicht hindern lassen, sondern sogar sehr heftig am Werke sind, sich Einkünfte zu verschaffen, und doch geht ihr Hauswesen zurück und sie stecken in lauter Verlegenheiten." Ja die sind eben auch Knechte, und zwar Knechte sehr harter Herrinnen, die einen leckerhafter, die anderen wollüstiger Begierden, noch andere der Trunksucht, wieder andere einer albernen kostspieligen Ehrliebe, – alles Machthaberinnen, die die Menschen, wenn sie einmal Gewalt über sie gewonnen haben, unterm Joche der härtesten Knechtschaft halten. Denn solange sie jung sind und arbeiten können, zwingen sie sie, ihnen die Frucht ihrer Arbeit abzuliefern zur Stillung ihrer Gelüste; merken sie aber, daß sie alt geworden sind und nicht mehr arbeiten können, so lassen sie sie laufen und ihr Alter elend dahinschleppen, und suchen sich wieder neue Knechte. Ja, Kritobulos, gegen diese Tyranninnen hat der Mensch nicht minder um seine Freiheit zu kämpfen, als gegen feindliche Männer, die ihn mit Waffen zu knechten versuchen. Gewaff-

nete Feinde, wenn sie wackere Männer sind, haben schon manchmal ihre unterjochten Gegner in Zucht genommen und zu besseren Menschen gemacht, und bewirkt, daß sie von da an glücklicher lebten. Jene Gebieterinnen hören nimmer auf, die Menschen, die sie beherrschen, zu verschänden an Leib, Seele und Gut.

Darauf begann Kritobulos etwa folgendermaßen zu sprechen: „Sokrates, ich glaube, von diesen Dingen habe ich nun genug von dir vernommen, und wenn ich mich selber prüfe, so glaub ich zu finden, daß ich derartiger Versuchungen leidlich Meister bin, so daß ich hoffe, wenn du mir guten Rat geben wolltest, was ich tun muß, um mein Haus zu mehren, so würden mich diese Gebieterinnen, wie du sie nennst, nicht hindern können, dir zu folgen. Darum teile mir nur getrost mit, was du mir Gutes zu raten hast. Oder glaubst du, wir wären reich genug und bedürften gar keines Zuwachses mehr?" O, sagte Sokrates, wenn du auch von mir sprichst, ich glaube, ich bedarf keines Zuwachses, sondern bin reich genug, aber du, Kritobulos, scheinst mir sehr arm zu sein, und beim Zeus, ich bedauere dich manchmal sehr. Da lachte Kritobulos und sprach: „Und wieviel glaubst du denn wohl, daß du für deine Habe lösen würdest, wenn du sie verkauftest, und wieviel ich für meine?" Ich glaube, wenn ich einen guten Käufer finde, so könnte ich für meine gesamte Habe, das Haus mit eingerechnet, ohne alle Schwierigkeit fünf Minen bekommen, für die deinige, das weiß ich gewiß, würdest du mehr als das Hundertfache lösen können.[1] „Und da meinst du, du hättest nichts weiter nötig, und mich bedauerst du, daß ich so arm bin?" Ja, mein Vermögen reicht aus, um mir so viel zu gewähren, wie mir genügt. Für deine Verhältnisse aber und deine Einrichtung und deinen Ruf würde es, glaub ich, nicht genug sein, wenn du auch dreimal soviel hättest als du hast. „Wieso denn?" Weil ich

[1] Fünf Minen noch nicht ganz 400 Reichsmark. Das Hundertfache davon war im alten Athen bei dem hohen Geldwert und hohen Zinsfuß schon ein sehr beträchtliches Vermögen.

erstens sehe, du mußt viele und große Opfer darbringen, oder Götter und Menschen würden sich, glaub ich, über dich empören. Zweitens schickt sichs für dich, vielen Fremden in deinem Hause Gastfreundschaft zu erweisen, und das großartige Gastfreundschaft. Ferner hast du auch Mitbürger zu bewirten und zu unterstützen, wenn du nicht in Gefahren und Anfechtungen ohne Helfer dastehen willst. Sodann, höre ich, legt dir auch die Stadt große Lasten teils schon jetzt auf, wie Pferde zu halten,[1] Chöre zu den Götterfesten und Wettkämpfer zu den Turnfestspielen zu stellen und andere kostspielige Vorsteherschaften zu übernehmen; wenn aber gar Krieg ausbricht, so werden sie dich auch mit Trierarchien und Vermögenssteuern[2] dergestalt belasten, daß dir das Tragen schwerfallen wird. Und wenn sie einmal denken, du ließest es bei diesen Leistungen an was fehlen, so weiß ich, die Athener werden dich dafür ebenso bestrafen, als hätten sie dich beim Diebstahl an ihrer eigenen Habe ertappt. Zudem sehe ich, du meinst, du wärst ein reicher Mann, und machst dir keine Gedanken darüber, wie du es anfangen könntest, Geld zu gewinnen, und richtest deinen Sinn dafür auf Liebesangelegenheiten, als ein Mann, dem seine Mittel das erlauben.[3] Deswegen bedauere ich dich und fürchte, es trifft dich einmal ein Unglück, das du nicht wieder gutmachen kannst, und stürzt dich in schwere Verlegenheit. Mir, das siehst du selbst, stehen für den Fall, daß ich einmal einen Zuschuß brauchte, Freunde genug bereit, um mit geringen Zuwendungen mein Haus, wie es eingerichtet ist, mit Fülle

---

[1] Kriegspferde, da der junge Kritobulos jedenfalls in der Reiterei diente. — [2] Die Trierarchie, der Befehl über eine Triere, ein Linienschiff mit drei Reihen Ruderer und 200 Mann Bemannung, war mit der Pflicht, das Schiff in seetüchtigen Stand zu setzen und nach Ablauf der gesetzlichen Frist dem Nachfolger im Befehl oder der Marineverwaltung in gutem Zustand zu überliefern, verbunden. Siehe über alle diese „Leiturgien", die den reichen Bürgern auferlegt wurden, Einleitung S. 37. Vermögenssteuern wurden nur in Kriegsnöten erhoben. — [3] Über seine Verliebtheit Erinnerungen S. 126 und Xenophons Gastmahl.

des Segens zu überschwemmen. Deine Freunde dagegen haben zwar für ihre häusliche Einrichtung viel genügendere Mittel als du für deine, aber trotzdem sehen sie auf dich als auf einen, von dem viel eher sie auf Hilfe hoffen dürfen. Kritobulos antwortete: „Ich kann dem, was du sagst, nicht widersprechen. Drum ist es Zeit, daß du dich meiner annimmst, daß ich nicht in Wahrheit ein bejammernswerter Mensch werde." Als das Sokrates hörte, sagte er: Kommt es dir denn nicht selbst wunderbar vor, daß du eben erst, wie ich dir sagte, ich für mein Teil wäre reich, zu lachen anfingst, als ob ich gar nicht wüßte, was Reichtum wäre, und nicht eher Ruhe gabst, als bis du mich zu dem Geständnis gebracht hattest, daß ich nicht einmal den hundertsten Teil von dem hätte, was du hast, – und jetzt zu mir sagst, ich sollte mich deiner annehmen und sorgen, daß du nicht in voller Wahrheit ein armer Mann würdest? „Ja, Sokrates, ich sehe eben, ein Ding das zum Reichwerden gehört, verstehst du, nämlich Überschuß zu machen. Wer nun von wenigem noch übrig behält, von dem denke ich, er würde von vielem ganz leicht großen Überschuß machen." Weißt du denn nicht mehr, wie ich vorhin gar nicht mucken durfte, als du erklärtest, wer nicht mit Pferden umgehen könnte, für den wären Pferde gar kein Besitz oder Vermögen, und ebensowenig wären es Land oder Herden oder bares Geld oder sonst irgendwas für den, der es nicht zu gebrauchen wüßte. Aus solchen Dingen kommen doch die Einnahmen der reichen Leute! Wie kannst du also meinen, ich hätte etwas davon zu gebrauchen gelernt, der ich doch von Haus aus nie was davon besessen habe? „Aber wir waren doch der Ansicht, es gäbe eine Wissenschaft der Haushaltung, die einer verstehen könnte, wenn er auch kein Vermögen hätte! Was steht dir also im Wege, daß du sie nicht auch verstehen kannst?" Ganz dasselbe, beim Zeus, was einem Menschen im Wege stehen würde, sich aufs Flötenspiel zu verstehen, wenn er nie selber eine Flöte besessen und auch nie von einem anderen eine geliehen bekommen hätte, um es darauf zu lernen! Geradeso geht es mir mit der Haus-

wirtschaftskunst. Ich habe selber niemals das Handwerkszeug zu ihrer Erlernung besessen, nämlich Geld und Gut, und es hat mir auch noch kein anderer jemals das Seine zur Verwaltung überlassen, wie du jetzt tun willst. Die Leute, die das Saitenspiel erst zu erlernen anfangen, pflegen ja wohl das Instrument zu verderben, auf dem sie es lernen. Ebenso würde auch ich wohl dein Hauswesen zugrunde richten, wenn ich daran die Wirtschaftskunst zu lernen versuchen wollte. „Du gibst dir wirklich alle Mühe, Sokrates, um Ausflüchte zu finden, daß du mir nicht zu raten brauchst, wie ich die Last, die auf mir liegt, leichter bewältigen könnte!" O nein, Kritobulos, beim Zeus, das tu ich nicht! Alles was ich weiß, will ich dir sogar sehr gern mitteilen. Ich meine aber, wenn du zu mir kämst, um Feuer zu holen, und bei mir keins wäre und ich dich dann wo anderswohin führte, wo du welches kriegen könntest, so würdest du dich doch nicht über mich beschweren. Und wenn du mich um Wasser bätest und ich selbst keins hätte, aber dich anderswohin brächte, wo du es holen könntest, so bin ich gewiß, du würdest mir ebensowenig Vorwürfe machen. Und wenn du Musik bei mir zu lernen wünschtest, und ich wiese dir Leute nach, die sich viel besser als ich auf Musik verstünden, und dir dankbar sein würden, wenn du sie zu Lehrern nehmen wolltest, wie könntest du mir das übelnehmen? „Dazu hätt ich freilich kein Recht, Sokrates." Nun denn, Kritobulos, ich werde dir Leute nachweisen, die in alldem, was du so gerne von mir lernen möchtest, viel geschickter als ich sind. Denn das geb ich dir zu, ausfindig zu machen, welche Leute in unserer Stadt sich auf jegliche Kunst am besten verstehen, das hab ich mir angelegen sein lassen. Denn da es mir einmal aufgefallen war, daß von demselben Geschäft die einen sehr reich wurden und die anderen in Mangel und Not kamen, so wunderte ich mich, und es schien mir der Nachforschung wert, wie das zuginge. Und wie ich die Sache untersuchte, fand ich, es ging ganz mit rechten Dingen zu. Denn die das Geschäft aufs Geratewohl trieben, die, fand ich, kamen zu Schaden da-

durch, dagegen die sich ihrer Sache mit ernstlicher Überlegung annahmen, die, merkte ich, kamen rascher und leichter mit allem zustande und hatten mehr Gewinn davon. Wenn du nun von diesen lernen wolltest, so glaub ich, du würdest, wenn dir die Gottheit nicht zuwider wäre, ebenfalls ein ganz gewandter Geschäftsmann werden.

Als Kritobulos das vernahm, sprach er: „Jetzt laß ich dich wahrhaftig nicht mehr los, Sokrates, als bis du mir erfüllst, was du mir vor diesen unseren Freunden hier versprochen hast!" Nun also, sagte Sokrates, was meinst du, wenn ich dir erstens Leute zeige, die sich mit vielem Gelde unbrauchbare Wohnhäuser bauen, und dagegen andere, die mit viel weniger Kosten Häuser bauen, welche alles enthalten, was man braucht? Wirst du dann denken, ich hätte dir damit eins der Stücke gezeigt, auf die es beim Wirtschaften ankommt? „Ganz sicherlich!" Und wie, wenn ich dir zum zweiten Leute zeige, die viel Hausgerät von allen Sorten und Arten besitzen, und wenn sie es nötig haben, es nicht zu brauchen verstehen, und gar nicht einmal wissen, ob es noch heil ist, und darob selber schweren Ärger haben und auch ihre Dienerschaft schwer ärgern, indes die andern durchaus nicht mehr Hausrat, sondern sogar weniger besitzen, ihn aber, sobald sie ihn brauchen, sogleich zur Verwendung in Bereitschaft haben? „Daran ist wohl nichts anderes schuld, Sokrates, als daß die einen jedes Ding hinstellen, wo sichs eben trifft, und bei den anderen alles an einem bestimmten Platze steht." Jawohl, beim Zeus! Und auch nicht an dem ersten besten Platze, sondern jegliches Ding an dem Platze, wo es hinpaßt. „Mich dünkt, Sokrates, das war ein zweites Stück von der Haushaltungskunst." Und wie, wenn ich dir ferner Gesinde zeige, auf dem einen Gut sozusagen alle Leute in Fesseln, und dabei doch oft ausreißend, auf dem anderen alle ungefesselt und voll guten Willens, zu arbeiten und zu bleiben, wirst du nicht denken, ich hätte dir auch damit ein beachtenswertes Stück der Haushaltungskunst gewiesen? „Ein sehr beachtenswertes, beim Zeus!" Und wenn ich dir Leute

zeige, die ganz ähnliche Landgüter bewirtschaften, und die einen sind in ratloser Verlegenheit und sagen, die Landwirtschaft richte sie zugrunde, die anderen aber haben alles, was sie bedürfen, reichlich und gut von der Landwirtschaft? „Ja, beim Zeus, Sokrates, vielleicht verbrauchens die ersten nicht bloß fürs Notwendige, sondern auch für Sachen, die ihnen und dem Hause Schaden eintragen!" Vielleicht gibt es auch von der Art manche, aber die mein ich jetzt nicht, sondern Leute, denen es auch für das Notwendige an Mitteln fehlt, obwohl sie doch Landwirtschaft treiben, wie sie sagen. „Und was kann daran schuld sein?" Ich werde dich auch zu diesen führen, und wenn du siehst, wirst du ja wohl begreifen. „Ja wenn ich kann, beim Zeus!" Du mußt dirs eben ansehen, und selbst die Probe mit dir machen, ob dus begreifen wirst. Jetzt, das weiß ich, bist du, wenns eine Komödie zu sehen gibt, schon ganz früh auf den Beinen,[1] und machst einen sehr weiten Weg, und redest auch mir voll Eifer zu, daß ich mitkommen soll, zu einer Schau von jener Art aber hast du mich noch niemals abgerufen. „Ich muß dir recht lächerlich vorkommen, Sokrates!" Dir selbst doch beim Zeus viel lächerlicher! Und wenn ich dir zeige, wie auch die Pferdezucht manche so heruntergebracht hat, daß sie das tägliche Brot nicht haben, während andere gerade der Pferdezucht einen schönen Wohlstand verdanken und sich auf den Gewinn davon viel zu gute tun? „Ja, die Arten sehe ich auch alle beide und kenne sie, aber es hilft mir nichts, ich bringe es doch nicht dahin, zu der zweiten zu gehören!" Du siehst sie dir eben an, wie du dir ein Trauerspiel und ein Lustspiel ansiehst, nicht um ein Dichter zu werden, sondern um vom Hören und Sehen Vergnügen zu haben. Dort ist das ja wohl auch in der Ordnung, denn du willst ja eben kein Dichter werden. Pferde aber bist du gezwungen zu halten, und da meinst du, es wäre nicht eine rechte Torheit, wenn du nicht zu-

[1] Die Theatervorstellungen an den dionysischen Festen begannen am frühen Morgen.

siehst, wie du es anfangen sollst, in der Pferdezucht kein Laie zu bleiben, zumal hier was gut zur Benutzung ist, auch für den Verkauf Gewinn bringt? „Ich soll Fohlen zureiten, Sokrates?" Nein, beim Zeus, das sollst du nicht, und ebensowenig Sklavenkinder kaufen, um sie zu Landarbeitern zu erziehen, sondern es gibt, glaub ich, für Pferde wie für Menschen ein gewisses jugendliches Alter, wo sie schon verwendbar und doch auch noch zum Besseren ausbildungsfähig sind! Ich kann dir auch Häuser zeigen, wo es mit der Frau so bestellt ist, daß der Mann an ihr eine Gehilfin zur Förderung des Wohlstands hat, und wieder andere, wo es aussieht, als hielte sie sich der Mann dazu, das Haus nach Möglichkeit herunterzubringen. „Ja, Sokrates, soll man denn davon dem Manne die Schuld geben, und nicht lieber der Frau?" Nun, wenn ein Schaf mißrät, geben wir doch meistens dem Schäfer die Schuld, und wenn ein Pferd bös ist, dem Reiter. Die Frau darf ja vielleicht für den schuldigen Teil gelten, wenn der Mann ihr das Rechte lehrt und sie doch das Verkehrte tut. Lehrt er ihr aber nicht, was sich zu tun gehört, und findet dann, daß sie es nicht versteht, soll da nicht die Schuld gerechtermaßen den Mann treffen? Sag uns doch mal die Wahrheit, Kritobulos! Wir sind ja hier lauter Freunde. Gibt es einen Menschen, dem du mehr wichtige Interessen anvertraust als deiner Frau? „Nein, keinen." Und gibt es einen Menschen, mit dem du weniger sprichst als mit deiner Frau? „Wenigstens nicht viele." Und wie du sie heiratetest, war sie ein ganz junges Mädchen, und hatte so wenig gesehen und gehört wie nur möglich? „Allerdings." Wärs denn da nicht mehr zu verwundern, wenn sie was verstünde von dem, was sie zu sagen und zu tun hat, als wenn sies verkehrt macht? „Und die tüchtigen Frauen, von denen du sprichst, Sokrates, haben ihre Männer die selbst erzogen?" Es geht nichts über sich erkundigen. Ich will dich aber auch mit Aspasia[1] zusammen-

[1] Siehe über sie die Einleitung.

bringen, die dir das alles sachverständiger erklären wird. Ich halte aber dafür, daß eine Frau, die eine tüchtige Gehilfin in der Hausverwaltung ist, völlig ebensoviel zum Erfolge ausmacht wie der Mann. Durch die Tätigkeit des Mannes kommen meistens die guten Dinge ins Haus, die Verwendung geschieht gewöhnlich durch das Wirtschaften der Frau. Gehts bei beiden so zu, wie es soll, so wächst des Hauses Wohlstand, wirds verkehrt gemacht, so nimmt er ab. Ich könnte dir, wie ich schon sagte, Beispiele von dem einen wie von dem anderen zeigen. Aber auch von den Künsten und Gewerben, durch welche die guten Dinge in die Häuser kommen, kann ich dir die Leute, die sie besonders geschickt betreiben, namhaft machen, wenn du meinst, das täte dir not. „O von allen brauchst du sie mir nicht namhaft zu machen, Sokrates. Man kann sich ja doch nicht leicht geeignete Arbeiter für alle anschaffen und ebensowenig sich mit allen vertraut machen. Aber die Künste, die du für die ehrenvollsten hältst, und von denen du denkst, daß sich ihr Betrieb am besten für mich schicken würde, die gib mir an, und sage mir, wer sie am besten versteht; was du mir aber selber davon lehren kannst, damit sei mir behilflich!" Wohl gesprochen, Kritobulos! Denn die Künste, die man banausische[1] nennt, sind nicht gut berufen, und es hat ja auch guten Grund, daß sie in den meisten Städten in geringem Ansehn stehen. Denn sie bringen die Menschen, die darin arbeiten oder sich sonst damit abgeben, leiblich herunter, weil sie sie nötigen, festzusitzen und ein Stubenleben zu führen, manche auch den ganzen Tag am Feuer zu hantieren. Auch lassen die banausischen Künste

[1] Dieser Ausdruck soll ursprünglich die Handwerke, die „am Ofen" betrieben werden, bezeichnet haben, wird aber in geringschätzigem Sinn auf alle Arten von gewerblichen Handarbeiten, sogar auf die, welche wir als künstlerische auf eine hohe Stufe stellen, angewendet. Der Handwerksbetrieb geschah in Athen zu Sokrates' Zeiten schon vielfach fabrikmäßig, nicht durch Maschinen, aber durch Sklaven, beaufsichtigt von Werkführern, die oft selber Sklaven waren. Näheres siehe „Erinnerungen", S. 170.

ihren Leuten die wenigste Muße, sich auch um ihre Stadt und um ihre Freunde zu kümmern, so daß diese Leute dafür gelten, weder als Freunde ihren Freunden, noch der Stadt als Beschirmer viel wert zu sein. In einigen Städten, vorzüglich in solchen, die im Rufe der Kriegstüchtigkeit stehen, ists sogar überhaupt keinem Bürger erlaubt, banausische Künste zu treiben.[1] „Welche Künste rätst du uns dann aber zu treiben, Sokrates?" Werden wir uns auch nicht schämen, sprach dieser, es dem Perserkönig nachzutun? Von dem sagen die Leute, er zähle zu den schönsten und nötigsten Bestrebungen den Landbau und die Kriegskunst, und nehme sich beider stark an. „Das glaubst du, Sokrates, daß sich der Großkönig irgend mit um den Landbau kümmern soll?" Wir werden vielleicht darüber aufs reine kommen, wenn du erwägst, was ich dir sagen werde. Daß er sich des Kriegswesens stark annimmt, darüber sind wir ja einig. Den Befehlshabern aller Länder, aus denen er Tribut erhält, hat er vorgeschrieben, wie vielen Reitern, Bogenschützen, Schleuderern und Schildbewehrten sie Unterhalt zu gewähren haben, damit sie stark genug sind, des Landes Bewohner im Zaum zu halten und feindliche Angriffe abzuwehren. Dazu kommen noch die Besatzungen in den Burgen der Städte. Den Unterhalt also gewährt den Soldaten der Befehlshaber, dem es aufgetragen ist. Der König aber veranstaltet alljährlich eine Musterung aller dieser unterhaltenen Truppen und aller, die sonst noch für den Kriegsfall mit Waffen bereit zu sein haben, indem er sie alle zugleich, mit Ausnahme der Besatzungen in den Burgen, zusammenberuft an den Ort, wo eben die Versammlung zu sein pflegt. Über die in der Nähe seines Wohnsitzes hält er die Heerschau selbst, die Fernerwohnenden zu besichtigen, sendet er zuverlässige Männer aus. Die Befehlshaber und Kriegsobersten und Satrapen nun, die ihre Truppen vollzählig, mit tüchtigen Pferden und guten Waffen ausgerüstet, vorführen, die erhöht er durch Ehren und macht

[1] Wir wissen es von Sparta.

sie reich durch große Geschenke. Die er aber dabei betrifft, daß sie ihre Streitmacht verfallen lassen, aus Nachlässigkeit oder unredlicher Gewinnsucht, die züchtigt er hart, und nimmt ihnen ihr Amt und ersetzt sie durch andere Beamte. Daß er sich also des Kriegswesens in dieser Art annimmt, darüber sind wir einig. Aber er beaufsichtigt und prüft auch den Zustand des Landes, indem er es teils selbst durchreitet, teils auch durch zuverlässige Männer besehen läßt. Die Statthalter nun, die ein dicht bevölkertes Gebiet aufweisen können und ein gut bearbeitetes Land, voll von Fruchtbäumen, wie ein jegliches sie hervorbringt, und von Feldfrüchten, denen gibt er noch mehr Land dazu und zeichnet sie aus durch Geschenke und Ehrensitze, die aber, deren Landgebiet schlecht bearbeitet und dünn bevölkert ist, sei es, weil sie es zu hart bedrückt, oder mit gewalttätigem Übermut regiert, oder sich nicht darum gekümmert haben, die bestraft er, setzt sie ab und ernennt an ihrer Stelle andere. Indem er so verfährt, sorgt er, wie mir scheint, nicht weniger dafür, daß das Land gut bebaut, wie daß es von der Kriegsmacht gut beschützt wird. Auch sind nicht für beides dieselben Befehlshaber geordnet, sondern einer regiert die Bewohner und die Bearbeiter des Landes und erhebt von ihnen die Abgaben, und ein zweiter befehligt die bewaffnete Landesbesatzung. Und wenn der Heerbefehlshaber das Land nicht genügend beschützt, so verklagt ihn der andere, der über die Einwohner und ihre Arbeiten die Aufsicht führt, daß sie das Land nicht bearbeiten können, weil es an Schutz fehlt. Umgekehrt aber, wenn zwar der Heerbefehlshaber den Arbeitern Frieden schafft, aber der Landesbefehlshaber nicht für gute Bevölkerung und Bebauung sorgt, so verklagt der Heerbefehlshaber ihn. Denn in der Regel können die, welche das Land schlecht bearbeiten, auch den Unterhalt für die Truppen nicht aufbringen und auch die Steuern nicht entrichten. Nur wo ein Satrap eingesetzt ist, da ist der es, der für beides zu sorgen hat. „Freilich wenn der König so verfährt," sagte Kritobulos, „dann mein ich auch, daß er sich damit ebenso des Landbaus an-

nimmt wie des Kriegswesens." Aber noch mehr! fuhr Sokrates fort. In allen Ländern, in denen er wohnt und die er bereiset, sorgt er für Anlegung von Lustgärten, sogenannten Paradeisen[1], die mit allen schönen und guten Dingen angefüllt sein müssen, welche das Land erzeugen kann, und in diesen Gärten hält er sich selber meistens auf, wenns ihm die Jahreszeit nicht verbietet. „Beim Zeus, wo er sich selbst aufhält, da muß freilich schon dafür gesorgt sein, daß diese Paradeise mit Fruchtbäumen und mit allem, was das Land sonst Schönes hervorbringen kann, auf das beste ausgestattet sind." Manche sagen auch, Kritobulos, wenn der König Geschenke austeile, so lasse er zuerst die vor sich rufen, die sich im Krieg gut bewährt hätten, weil es nichts nütze, viel zu säen, wenn es an Beschützern der Saaten fehle, zum zweiten aber die, welche ihr Gebiet in den besten Zustand der Bebauung gebracht hätten, weil auch wieder die tapferen Streiter nicht leben könnten, wenn es keine Feldarbeiter gäbe. Kyros[2] aber soll dem Lysandros, als der zu ihm kam, ihm die Geschenke der Bundesgenossen zu überbringen, unter anderen Höflichkeiten, die er

[1] Das Wort ist aus Persien zu den Griechen gekommen. — [2] Kyros ist natürlich der persische Prinz, der in der Zeit, in welche das Gespräch gehört, Oberstatthalter der kleinasiatischen Provinzen und als solcher der tätigste Bundesgenosse der Spartaner und der schlimmste Feind der Athener war, daher ihn Sokrates dem Kritobulos ebensowenig wie den spartanischen Heerführer Lysandros durch irgendeinen Beisatz erst vorzustellen oder kenntlich zu machen brauchte. Gleich an die Nennung des Kyros aber knüpft der überlieferte Text eine Reihe von Sätzen, die der Übersetzer weggeschnitten hat, weil er nicht glauben kann, daß sie von Xenophon herrühren. Denn erstens enthalten sie eine gar nicht hierher gehörige, der Hauptsache nach aus einem Geschichtswerke Xenophons (Anabasis I, 9) entlehnte Beweisführung für den hohen persönlichen Wert und den natürlichen Herrscherberuf jenes Prinzen, zweitens vermengen sie ihn mit dem anderthalb Jahrhunderte älteren gleichnamigen Gründer des Perserreichs, und drittens lassen sie den Sokrates von der Schlacht, in der Prinz Kyros fiel, und an der Xenophon, sechs Monate nachdem er von Sokrates und von seiner Vaterstadt auf Nimmerwiedersehen Abschied genommen hatte, persönlich teilnahm, ja sogar von der Heeresordnung in dieser Schlacht in Xenophons Beisein wie von bekannten Dingen reden.

ihm erwies, wie Lysandros selbst einmal einem Gastfreund in Megara erzählt hat, auch seinen Lustgarten in Sardes gezeigt haben. Wie nun Lysandros seine Bewunderung aussprach, wie schön die Bäume wären und wie regelmäßig gepflanzt, in geraden Reihen und gleichen Abständen, wie schön winkelrecht das Ganze angelegt wär und welche mannigfachen lieblichen Düfte sie beim Durchwandeln des Gartens umfingen, hätte er zuletzt noch zu Kyros gesagt: „So schön ich dieses alles finde, so bewundere ich doch am meisten den Gärtner, der den ganzen Plan entworfen und jegliches angeordnet und ausgemessen hat." Als dies Kyros vernommen, hätte er sich gefreut und gesagt: „Nun, Lysandros, dieses alles habe ich selbst angeordnet und ausgemessen, und manches hab ich auch selber gepflanzt." Da blickte ich ihn an, fuhr Lysandros fort zu erzählen, und sah die Schönheit seiner Kleidung und spürte den Duft, den sie verbreitete, und sah die Pracht der Ringe und Spangen und des übrigen Schmuckes, den er trug, und sprach: „Was sagst du, Kyros? Hast du wirklich mit deinen eignen Händen etwas gepflanzt?" – worauf er antwortete: „Wundert dich das, Lysandros? Ich schwöre dir beim Mithras, wenn ich gesund bin, so setze ich eine Ehre darein, daß ich nie zu Tische gehe, ohne mich zuvor durch eine Waffenübung oder eine Gartenarbeit oder eine ähnliche Anstrengung in Schweiß gebracht zu haben." Als ich das hörte, so schloß Lysandros seine Erzählung, drückte ich ihm die Hand und sagte: „Kyros, mir scheint, du verdienst dein Glück. Denn du bist nicht nur ein glücklicher, sondern auch ein wackerer Mann."

Dieses erzähle ich dir, Kritobulos, damit du siehst, daß auch Menschen in der glücklichsten Lebenslage sich manchmal nicht enthalten können, beim Landbau mit Hand anzulegen. Denn es scheint, die Beschäftigung damit ist zugleich Genuß, Förderung des Wohlstands, und Leibesübung und Stärkung zu allem, was einem freien Mann zu leisten ziemt. Denn erstens, wovon die Menschen leben, das trägt ihnen das Land, wenn sie

es bearbeiten, und wovon sie Genuß haben, das trägt es nebenbei auch. Zweitens alles, womit sie Altäre und Götterbilder und alles, womit sie sich selber schmücken, gewährt es ihnen ebenfalls, und damit für Nasen und Augen die köstlichste Labe. Ferner allem, was dem Menschen Zukost zum Brote wird, gewährt das Land, dem einen Wachstum, dem anderen Weide. Denn dem Landbau gesellt sich die Viehzucht, dem Menschen zu eigenem Gebrauch und daß er die Götter durch wohlgefällige Opfer versöhnen kann. Alle die reiche Fülle von Gütern aber, die der Landbau dem Menschen gewährt, läßt er sie nicht so in Weichlichkeit hinnehmen, sondern er gewöhnt sie, den Winterfrösten und Sommergluten standzuhalten, und die da selber zugreifen, die macht er durch die Handarbeit stark, die sich aber der Aufsicht annehmen, übt er in Mannheit, indem er sie früh aufweckt und zu tüchtigen Wegen nötigt. Denn der Landwirt hat immer, teils auf dem Gut, teils in der Stadt, Geschäfte, die keinen Aufschub dulden. Ferner zum Kriegsdienst für das Vaterland hilft dem Landwirt, wenn er ihn zu Rosse leisten will, die Landwirtschaft das Roß ernähren, und dient er zu Fuße, so macht sie dazu seinen Körper stark. Auch zu den fröhlichen Mühen der Jagd muntert das Land seinen Bebauer auf, den Hunden Leichtigkeit der Ernährung bietend und daneben auch dem Wilde Nahrung. Den Dank aber für die Nahrung, die Pferden und Hunden das Landgut gewährt, erstatten sie ihm, das Pferd, den sorgenden Herrn frühmorgens heraustragend, damit er sein warten könne, bis es ihn am späten Abend in die Stadt zurückbringt, die Hunde, dem Wilde wehrend, daß es nicht die Saaten und Herden schädige, und der Einsamkeit die Sicherheit paarend. Auch ein Antrieb mehr, das Vaterland mit den Waffen zu schirmen, ist dem Landwirt das eigene Gut: denn es beut, seine Früchte frei jedem zu ernten, der des Landes Gewalt hat. Und zum Lauf, zum Sprung, zum Wurf, welche Kunst machte dazu so geschickt, wie der Landbau macht? Welche lohnt wohl auch dem Fleiß ihrer Über mit reicherem Dank?

Welche gewährt ihrem Pfleger einen lieblicheren Empfang? Reicht ihm, wenn er kommt, mit offenen Händen, was sein Herz begehrt? Welche nimmt den Fremden gastlicher auf? Wo läßt sich besser Winterstürmen trotzen mit reichlichem Feuer und warmem Bad, als auf dem Lande? Wo besser der Sommer genießen an rinnenden Quellen, in kühlenden Lüften, unter der Bäume Schattendach? Welch ander Gewerbe weiht den Göttern schicklichere Erstlinge, reicher ausgestattete Feste? Welches Leben ist beim Gesinde beliebter, der Frau angenehmer, den Kindern ersehnter, den Freunden anmutender, als das Leben auf einem Gute? Mir kommt es erstaunlich vor, wenn ein freier Mensch ein süßeres Besitztum meint erwerben oder einen angenehmeren und nützlicheren Lebensberuf finden zu können als diesen. Aber die Erde als eine Göttin lehrt allen, die ihre Lehre begreifen können, auch Gerechtigkeit: denn sie tut denen, die ihrer am besten pflegen, auch von ihrer Seite das meiste zugute. Und ein Volk, das im Landbau lebt und webt, und stark und mannhaft erzogen wird, wenn es ja einmal von Heeresübermacht der Früchte seiner eigenen Flur beraubt worden ist, kann, wohlgerüstet an Seele und Leib, wenn kein Gott es hindert, in der Feinde Länder fallen und holen, was es zur Ernährung braucht. Ja oft ists im Kriege sicherer, die Nahrung mit den Waffen zu suchen, als mit den Werkzeugen des Feldbaus. Auch dazu hilft der Landbau die Menschen erziehen, daß sie einander beistehen. Denn wie man gegen den Feind mit vielen Menschen vereint angehen muß, so kann einer auch den Boden nur mit Hilfe anderer bearbeiten. Wer also den Landbau ordentlich treiben will, der muß seine Arbeiter so stimmen, daß sie zur Arbeit freudig und zum Gehorsam willig sind. Wer aber ein Heer gegen den Feind führt, muß auf das nämliche hinwirken, indem er die belohnt, die da tun, was dem braven Manne zu tun zukommt, und die bestraft, die sich der Ordnung nicht fügen wollen. Auch ermunternde Ansprachen hat der Landwirt an seine Arbeiter nicht weniger zu richten, als der Heerführer an die Streiter,

und tröstlicher Hoffnungen bedürfen seine Knechte nicht minder als freie Männer, sondern mehr, damit sie nicht, der Arbeit müde, davonzulaufen Lust bekommen. Ein gutes Wort hat auch der gesprochen, der die Kunst des Landbaus aller anderen Künste Mutter und Amme nannte. Denn ist der Landbau in gutem Gange, so befinden sich auch alle anderen Künste wohl. Wenn aber das Land brach liegen muß, so müssen auch sozusagen alle anderen Künste, zu Wasser wie zu Lande, zum Erlöschen kommen.

Als Kritobulos das vernommen hatte, sagte er: „Ja, Sokrates, das ist ja, wie mich dünkt, alles ganz recht, was du sagst, – nur daß es bei der Landwirtschaft so viele Dinge gibt, die der Mensch unmöglich vorhersehen kann! Da kommen Hagelschläge und Nachtfröste, und Dürren und ungeheuere Regengüsse, und Meltau, und machen manchmal wieder zunichte, was wohl bedacht und wohl getan war; und Herden, die auf das schönste gepflegt waren, befällt manchmal eine Seuche und rafft sie elendiglich dahin." Wie Sokrates das hörte, sagte er: Ich dachte, du wüßtest, Kritobulos, daß die Götter über die Werke des Landbaus nicht minder Macht haben, als über die des Krieges. Nun siehst du doch, denk ich, daß wer im Kriege steht, vor jeder Kriegsunternehmung die Götter zu versühnen sucht, und sie befragt, durch Opfer und durch Vogelschau, was er tun soll und was nicht. Und da meinst du, für die Unternehmungen des Landbaus brauchte man sich weniger um die Huld der Götter zu mühen? Du kannst mirs getrost glauben, daß verständige Landwirte um die trockenen wie um die nassen Früchte, um Kühe, Pferde und Schafe, kurz um alles, was ihren Besitz ausmacht, den Göttern huldigen. „Ja darin hast du, glaub ich, ganz recht," antwortete Kritobulos, „daß man alles, was man unternimmt, mit den Göttern anzufangen versuchen soll, weil sie über die Werke des Friedens ebensogut Macht haben, wie über die Werke des Kriegs. Danach wollen wir uns also halten. Fang du aber doch wieder da an, wo du vorhin stehengeblieben bist, als du von der

Wirtschaftskunst sprachst, und versuch uns auch was noch übrig ist, alles auszuführen! Denn mich dünkt, ich sehe schon nach dem, was ich bisher von dir gehört habe, ein wenig deutlicher als früher, was der Mensch im Leben eigentlich tun soll." Was meinst du denn da, fragte Sokrates, wenn wir zuerst noch einmal alles wiederholen, worüber wir einig geworden sind, um dann, wenn wir irgend können, auch über das, was wir noch durchzugehen haben, zum Einverständnis zu gelangen? „Je nun, wenigstens ists ein angenehmes Gefühl, eine gemeinsame Untersuchung im Einverständnis zu Ende zu führen, gerade wie wenn man mit der Auseinandersetzung über ein gemeinsames Geldgeschäft ohne Streit ins reine kommt." Nun denn, Hauswirtschaft, fanden wir, ist der Name einer Kunst, vermöge deren die Menschen imstande sind, ihr Haus zu mehren. Haus aber schien uns einerlei mit Inbegriff des Vermögens oder Besitzes, für Besitz erklärten wir, was einem jeden fürs Leben nützlich wäre, und nützlich, fanden wir, wär alles, was man zu gebrauchen wüßte. Alle Gewerbe und Künste zu erlernen, dachten wir, wäre erstens nicht möglich, und zweitens meinten wir, die sogenannten banausischen Künste ablehnen zu müssen, weil es uns schien, daß sie der rechten Ausbildung des Leibes nachteilig sind und der Seele die Stärke brechen. Als beste Tätigkeit und Wissenschaft für den tüchtigen Mann erkannten wir dagegen die Landwirtschaft, von der die Menschen gewinnen, was sie zum Leben gebrauchen. Diese Kunst, so schien es uns, wäre am angenehmsten auszuüben, machte die Leiber vor anderen schön und stark, und hinderte die Seele am wenigsten, auch an die Freunde und die Vaterstadt fürsorglich zu denken. Auch kam es uns so vor, als ob der Landbau dazu beitrüge, die ihn treiben, kampflustig und tapfer zu machen, weil er das, was die Menschen zum Leben brauchen, außerhalb der Wälle im freien Felde wachsen läßt. Und aus allen diesen Ursachen, fanden wir, genösse dieser Beruf in den Städten das meiste Ansehen und gölte dafür, daß er die besten und vaterlandsliebendsten

Bürger erzöge. „Ja, Sokrates," erwiderte Kritobulos, „daß der Landbau der anständigste, der beste und der angenehmste Lebensberuf ist, davon bin ich nun, glaub ich, hinlänglich überzeugt. Du sagtest aber doch vorhin, du hättest weggekriegt, was daran schuld wäre, daß manche Landwirte alle Dinge im Überfluß hätten, die sie brauchten, und manche andere mit der Landwirtschaft nicht auf ihre Kosten kämen. Das möcht ich doch auch gern alles beides von dir hören, damit ich was nützlich ist, tun, und was schädlich ist, meiden kann." Was meinst du denn, Kritobulos, antwortete Sokrates, wenn ich dir von Anfang an erzählte, wie ich einmal mit einem Manne zusammengetroffen bin, der mir wirklich einer von den Männern zu sein schien, welche man die Schönundguten nennt? „Da würd ich sehr gern zuhören," entgegnete Kritobulos, „denn mich verlangt selber danach, mir diesen Namen zu verdienen." Nun, dann will ich dir erzählen, sagte Sokrates, wie ich zu der Entdeckung gekommen bin. Denn mich mit den besten Baumeistern, Schmieden, Malern, Bildhauern und dergleichen bekannt zu machen und ihre anerkannten Meisterwerke zu beschauen, dazu war mir schon eine sehr kurze Zeit genug. Um aber auch den Männern auf den Zahn zu fühlen, die diesen stolzen Namen der Schönundguten führten, und um herauszukriegen, was sie eigentlich täten, daß sie dieses Namens gewürdigt würden, begehrte meine Seele gar sehr, mit einem von ihnen zusammenzukommen. Weil man sie nicht nur gut, sondern auch schön nannte, ging ich anfangs an jeden schönen Menschen heran, der mir vor die Augen kam, und suchte dahinterzukommen, wo bei ihm an der Schönheit die Güte hinge. Aber so wars eben nicht, sondern bei manchem Menschen von schöner Gestalt meinte ich zu entdecken, daß in ihm eine erbärmliche Seele steckte. Darum beschloß ich, von der Schönheit ganz abzusehen und mich an einen von denen zu machen, die man eben Schönundgute nannte, und da ich hörte, daß dem Ischomachos von allen, Männern wie Frauen, Einheimischen wie Fremden, dieser Name gegeben wurde, so be-

schloß ich zu versuchen, ob ich einmal mit ihm zusammenkommen könnte.

Einst sah ich ihn in der Halle des befreienden Zeus sitzen, und da es mir vorkam, als ob er Zeit hätte, so ging ich an ihn heran, setzte mich zu ihm und sagte: Was sitzest du hier, Ischomachos? Du hast doch sonst recht selten freie Zeit. Wenn ich dich auf dem Markte sehe, bist du immer beschäftigt oder hast doch keine Zeit zum Verweilen. „Jetzt hätt ich auch keine, Sokrates," antwortete er, „wenn ich nicht ein paar Fremden versprochen hätte, hier auf sie zu warten."[1] Und wenn du nichts derart vorhast, wo hältst du dich auf, bei den Göttern, und was machst du? Ich möchte nämlich gar zu gern einmal von dir hören, was du eigentlich treibst, daß dich die Leute den Schönundguten nennen. Denn in deinem Haus in der Stadt hältst du dich nicht auf, das merkt man auch an deinem frischen Aussehen. Da lachte Ischomachos, daß ich ihn gefragt hatte, was er denn täte, daß er der Schönundgute hieße, und es schien mir, er freute sich. „Ja," sagte er, „ich weiß nicht, ob es Leute gibt, die mich so nennen, wenn sie mit dir von mir sprechen. So viel weiß ich aber, wenn mich einer auf Übernahme eines Chors oder Kriegsschiffs oder auf Vermögenstausch[2] verklagt, dann nennt er mich niemals mit diesem schönen Namen, sondern schlechtweg Ischomachos, und fügt nur noch meinen Vatersnamen bei. Wonach du mich aber fragst, Sokrates, in meinem Haus hier halt ich mich gar nicht auf. Was da zu tun ist, kann meine Frau auch allein sehr gut besorgen." O Ischomachos, fiel ich ein, das möcht ich ja auch gar zu gern von dir hören, ob du dir die Frau selber dazu erzogen hast, daß sie so ist, wie du sie brauchst, oder ob

[1] Es ist wohl nicht Zufall, daß der Musterlandwirt sich unter den Hallen Athens gerade die zum Stelldichein gewählt hat, die dem befreienden Gotte des freien Himmels geweiht ist. — [2] Auf Vermögenstausch für den Fall, daß ich es ablehne, eine dem Kläger angesonnene Leistung jener Art statt seiner zu übernehmen. Entschied das Gericht für den Kläger, so hatte der Verklagte die Wahl zwischen der Übernahme der Leistung und dem Vermögenstausch.

sie, als du sie heimführtest, schon von Vater und Mutter alles zu versehen gelernt hatte, was ihr von der Hausverwaltung zukam. „Ach Sokrates, was hätte sie wohl verstehen sollen, wie ich sie ins Haus nahm? Sie war ja damals noch nicht fünfzehn Jahre alt, und in ihrer Lebenszeit vorher war sie mit großer Sorgfalt gehütet worden, so wenig wie möglich zu sehen, so wenig wie möglich zu hören und so wenig wie möglich zu fragen. Meinst du da nicht, daß ich ganz zufrieden sein mußte, wenn sie nur aus Wolle, die man ihr gab, einen Mantel[1] zu machen verstand, und nur schon gesehen hatte, wie man den Mägden Arbeit zum Spinnen und Weben austeilt? Zur Mäßigkeit in Speis und Trank kam sie allerdings sehr gut erzogen in mein Haus, und das ist nach meiner Meinung das allerwichtigste Stück in der Erziehung für Mann und Weib." Und zu allem übrigen hast du dir die Frau selbst erzogen, Ischomachos, so daß sie sich nun der Dinge annehmen kann, die ihr zukommen? „O beim Zeus, Sokrates, nicht eher als bis ich ein Opfer dargebracht und zu den Göttern gebetet hatte, daß es mir gelingen möchte, ihr zu lehren, und ihr gelingen, zu lernen, was für uns beide das Beste wäre." Und deine Frau? Half dir die beim Opfer und stimmte sie in dein Gebet ein? „Das sollt ich meinen! Viele Gelübde brachte sie den Göttern, wenn sie ihr gäben, zu werden wie sie sollte; und man konnte ihr ansehen, sie würde nicht in den Wind schlagen, was ihr gelehrt werden würde." Bei den Göttern, Ischomachos, rief ich, womit hast du nun den Unterricht angefangen? Erzähl mir das! Ich werde der Erzählung noch lieber zuhören, als wenn du mir den herrlichsten turnerischen Wettkampf oder das schönste Wettrennen erzähltest! „Was soll ich weiter davon erzählen, Sokrates?" antwortete er. „Als sie sich ein wenig an mich gewöhnt hatte und soweit kirre geworden war, daß ich ein Gespräch mit ihr anfangen konnte, fragte ich sie

[1] Der griechische Mantel ist nur ein viereckiges Stück Wollenzeug zum Umnehmen.

einmal und sprach zu ihr: Sag mir doch, liebe Frau, bist du dir eigentlich schon klar geworden, weswegen ich dich genommen und deine Eltern dich mir gegeben haben? Daß es nicht darum war, weil wir sonst niemand zum Schlafkameraden gehabt hätten, das ist dir gewiß auch einleuchtend. Vielmehr ich habe an meine Zukunft gedacht und deine Eltern an deine, und so haben wir uns überlegt, wo wir den besten Partner zur Haus- und Kindergemeinschaft finden könnten, und da hab ich mir dich ausgesucht, und deine Eltern, scheints, aus denen, die sie haben konnten, mich. Wenn uns nun ein Gott Kinder gibt, so werden wir miteinander zu Rate gehen müssen, wie wir sie am besten erziehen können. Denn das ist dann auch ein gemeinsamer Gewinn für uns, wenn wir uns in ihnen so gute Mitstreiter und Altenspfleger heranziehen, wie wir können. Jetzt aber ist eben unser Haus hier unser gemeinsames Gut. Denn ich gebe alles, was ich besitze, in die Gemeinschaft, und du hast ja auch alles, was du mitbrachtest, in die Gemeinschaft abgeliefert. Da dürfen wir nicht rechnen, wer von uns etwa der Menge nach mehr beigesteuert hat, sondern müssen uns an die Gewißheit halten, daß wer von uns der bessere Gehilfe des anderen ist, daß der auch den wertvolleren Beitrag für das Ganze liefert. Darauf antwortete mir dann die Frau: Ach was könnte ich dir wohl helfen? Was vermag ich zu leisten? Nein, es steht alles in deiner Hand! Meine Aufgabe wäre nur, brav zu sein, hat mir meine Mutter gesagt. Ja, beim Zeus, erwiderte ich, das hat mir mein Vater auch gesagt! Aber ein braver Mensch, sei er Mann oder Frau, muß sich doch gewiß so verhalten, daß seine Habe in möglichst guter Verfassung bleibt, und daß noch so viel neue Habe dazukommt, wie sich mit Ehre und Gerechtigkeit dazugewinnen läßt. Und was findest du denn, fragte sie, was ich tun könnte, um dir das Haus mehren zu helfen? Beim Zeus, antwortete ich, versuche nur alles so gut wie möglich zu machen, wozu dich die Götter fähig geschaffen haben, und womit auch der Brauch der Stadt einverstanden ist, daß du es leistest! Ja

was ist denn das? fragte sie wieder. Ich dächte doch, es wäre gar nichts Geringes, war meine Antwort, es müßten denn auch die Geschäfte wenig wert sein, die im Bienenstock die Königin zu besorgen hat. Mir scheint, liebe Frau, die Götter haben sichs schon sehr wohl überlegt, als sie dies Gespann zusammenschirrten, das da Männlein und Weiblein heißt, damit es seinen gemeinsamen Nutzen so sehr wie nur möglich fördern könnte. Erstens, damit die Geschlechter der lebendigen Geschöpfe nicht ausgehen sollen, haben sie dies Gespann gestiftet zur Fortpflanzung. Zweitens, daß sie Pfleger für ihr Greisenalter haben, leistet wenigstens den Menschen dies Gespann. Ferner können offenbar die Menschen nicht wie die Tiere ganz unter freiem Himmel wohnen, sondern bedürfen eines Daches. Wenn sie nun etwas unter das Dach zu schaffen haben sollen, so brauchen sie erstens einen, der die Arbeiten unter freiem Himmel besorgt, – als da sind pflügen, säen, pflanzen, Herden weiden, kurz alle Arbeiten, die dem Menschen das liefern, wovon er leben kann. Sie brauchen aber ebensogut, wenn diese Dinge unter Dach gebracht worden sind, auch jemand, der sie aufbewahrt, und der dazu alle die Arbeiten tut, die den Schutz des Hauses brauchen, als da sind die Pflege der kleinen Kinder, die Bereitung des Brotes aus der Feldfrucht, die Verfertigung der Kleider aus der Wolle. Und da nun alle beide Zwecke Arbeit und Fürsorglichkeit erfordern, so hat, wie mir scheint, die Gottheit gleich von Haus aus die Natur beider Geschlechter, die des Weibes für die Arbeit und Fürsorge im Hause, die des Mannes für die Arbeit und Fürsorge auf freiem Felde, geschaffen. Fröste und Gluten, weite Gänge und Heeresmärsche hat sie des Mannes Leib und Seele besser ertragen zu können geformt und ihm also die Arbeiten außer dem Hause aufgetragen. Der Frau dagegen, deren Körper er zu diesen Geschäften minder fähig geschaffen, scheint mir der Gott die Geschäfte im Hause befohlen zu haben. Weil er wußte, daß er dem Weibe die Pflege der kleinen Kinder aufgetragen hatte, gab er ihm auch ein größeres Teil Liebe zu den kleinen Ge-

schöpfen. Und weil er der Frau auch die Aufbewahrung der ins Haus gebrachten Früchte zugewiesen hatte, so gab er ihr, in der Erkenntnis, daß es zum Bewahren gar nicht schadet, eine furchtsame Seele zu haben, auch von Furchtsamkeit ein größeres Teil als dem Manne, dem er dafür ein größeres Teil Mut verlieh, weil er wußte, der die Arbeiten draußen zu tun hätte, würde auch Wehrhaftigkeit gegen ungerechte Angreifer nötig haben. Weil aber alle beide geben und nehmen sollten, gab er ihnen Gedächtnis und Fürsorglichkeit zu gemeinsamem Besitz, so daß du nicht wirst entscheiden können, ob das Weib davon mehr hat oder der Mann. Auch die Kraft, sich dessen zu enthalten, dessen man sich enthalten soll, hat er beiden als gemeinsames Gut verliehen, und dem von beiden, der der Bessere sei, gleichviel, ob Weib oder Mann, hat er sich von diesem Gute den größeren Teil anzueignen erlaubt. Weil nun beide Geschlechter von Natur nicht zu allen Dingen gleich geschickt sind, eben darum bedürfen sie um so mehr eins des andern, und ist das Gespann sich selbst nur um so nützlicher, weil, was dem einen fehlt, das andere kann. Das müssen wir wissen, liebe Frau, sagte ich, und alle beide versuchen, das, was uns zukommt und von der Gottheit anbefohlen ist, so gut wir können, auszurichten. Damit stimmt auch das Gesetz überein, das da Mann und Frau zur Ehe verbindet. Und wie sie der Gott zu gemeinsamem Besitz der Kinder beruft, so das Gesetz der Stadt zu gemeinsamem Besitz des Hauses. Gesetz und Brauch der Menschen erklärt auch gerade das für anständig für den Mann und für das Weib, wozu sie der Gott fähiger geschaffen hat. Dem Weibe ists anständiger, im Hause zu bleiben, als sich vor der Tür umzutreiben, dem Manne ists minder anständig, zu Hause zu hocken, als sich der Sachen draußen anzunehmen. Handelt aber eins von beiden gegen das natürliche Gesetz, das der Gott gegeben hat, so bleibt sein Ungehorsam wohl auch den Göttern nicht verborgen, und es muß dafür büßen, daß es seine Geschäfte versäumt oder sich in Geschäfte mischt, die dem anderen zukommen. Ja mich dünkt, auch die Geschäfte, die die

Bienenkönigin treibt, treibt sie auf der Götter Geheiß. Ja was hat denn die Bienenkönigin für Geschäfte, fragte meine Frau, die den Geschäften so ähnlich sind, die ich besorgen soll? Sie bleibt im Stocke, antwortete ich, und erlaubt den Bienen nicht, müßig zu sein, sondern die draußen arbeiten sollen, die schickt sie auf Arbeit aus, und weiß und nimmt in Empfang, was eine jede heimbringt, und bewahrt es, bis es verwendet werden soll; und wenn die Zeit der Verwendung kommt, teilt sie einer jeden zu, was ihr gebührt. Aber auch im Stocke leitet sie den Bau der wächsernen Zellen, daß er ordentlich und rasch von statten geht, und sorgt dafür, daß die junge Brut aufgefüttert wird; und sind die jungen Bienen arbeitsfähig, so sendet sie sie aus, um sich unter Führung einer jungen Königin draußen anzusiedeln. Und werd ich denn das also auch tun müssen? fragte sie. Nun, sagte ich, du wirst jedenfalls auch zu Hause bleiben und mir helfen, die vom Gesinde draußen zu tun haben, hinauszuschicken, die aber im Hause Arbeit haben, die wirst du dabei beaufsichtigen müssen. Auch wirst du in Empfang zu nehmen haben, was ins Haus hereinkommt. Und was davon zum Gebrauch bestimmt ist, das wird deine Aufgabe sein, auszuteilen, was aber übrigbleiben soll, das wirst du aufzubewahren haben, und acht zu geben, daß nicht was für das ganze Jahr reichen soll, schon in einem Monat vertan wird. Wird dir Wolle ins Haus gebracht, so wirst du sorgen müssen, daß Gewande daraus gemacht werden für alle, die sie nötig haben. Und aus dem Getreide, das ins Haus kommt, daß aus dem schmackhaftes Brot wird, auch dafür wirst du sorgen müssen. Eins von den Geschäften freilich, die zu deinem Beruf gehören, wird dir wohl ziemlich unwillkommen sein. Nämlich allemal wenn eins vom Gesinde krank ist, wirst du dafür zu sorgen haben, daß es gepflegt wird. Beim Zeus, rief hier meine Frau, höchst willkommen wird mir das sein, wenn ich hoffen kann, daß sie mir nachher für gute Pflege dankbar und mir mehr zugetan sind als vorher! Die Antwort freute mich sehr und ich sagte: Was meinst du, Frau? Denkt wohl

auch die Bienenkönigin so? Und ist das am Ende der Grund, warum ihr die Bienen so zugetan sind, daß wenn sie den Stock verläßt, keine einzige glaubt, sie dürfte sie im Stiche lassen, sondern alle ihr nachfolgen? Sie aber antwortete: Es sollte mich wundern, wenn das Bienenweiselamt nicht viel mehr deiner Sache gliche als meiner. Denn mit meiner Bewachung und Verteilung der Vorräte im Hause würde es wohl lächerlich aussehen, wenn du nicht dafür sorgtest, daß von außen was hereinkäme. Und auch mit meinem Hereinschaffen, erwiderte ich, würde es lächerlich aussehen, wenn niemand wäre, der das Hereingeschaffte behütete. Weißt du nicht, wie die bedauert werden, von denen es heißt, sie müßten Wasser in das löcherige Faß schöpfen, weil man denkt, daß ihr Mühen umsonst ist? Beim Zeus, sagte sie, sie sind auch zu bedauern, wenn sie das müssen! Ich aber sprach: Auch noch andere von deinen Pflichten werden dir sicherlich leicht und süß werden, wie wenn du eine Magd bekommen hattest, die nichts vom Spinnen verstand, und du hasts ihr beigebracht, und sie ist dir nun das Doppelte wert, oder wenn du eine bekamst, die nichts vom Herausgeben und vom Aufwarten verstand, und du hast sie dir herangebildet zu einer umsichtigen, zuverlässigen, anstelligen Dienerin, und hältst sie hoch und wert, und wenn du bescheidenen und deinem Haushalt nützlichen Leuten etwas zugute tun, und einen Knecht, der dir nichtsnutzig vorkommt, strafen kannst, und was das allersüßeste Gefühl sein muß, wenn sichs zeigt, daß du mehr leistest als ich, und wenn du mich zu deinem Gehilfen anstellst, und nicht zu fürchten brauchst, mit dem Vorrücken deines Alters an Ehre im Hause zu verlieren, sondern vertrauen darfst, daß du mit der Zunahme der Jahre um so viel an Ehre im Hause gewinnen wirst, wie du mir eine bessere Genossin und dereinst unseren Kindern eine bessere Hüterin des Hauses wirst geworden sein. Denn der Wert des Menschen wächst nicht durch Schönheit und Jugendglanz, sondern durch das, was er fürs Leben Tüchtiges leistet. Dergleichen Gespräche habe ich in der ersten Zeit mit ihr geführt, Sokrates."

Und merktest du denn irgend, Ischomachos, fragte ich ihn, daß diese Reden sie anreizten, sich ihrer Sache mehr anzunehmen? „Jawohl, beim Zeus! Und ich erinnere mich, sie ärgerte sich einmal schwer und wurde rot über und über, als ich etwas von ihr verlangte, was ins Haus gebracht worden war, und sie mirs nicht geben konnte. Als ich sah, wie es sie verdroß, sagte ich: Laß dichs nicht so niederschlagen, liebe Frau, daß du mir nicht geben kannst, was ich eben von dir verlange! Es ist ja freilich ein armselig Ding, wenn man etwas braucht und hats nicht zur Verfügung. Aber es ist immer noch nicht so schlimm, wenn man sucht, was man braucht, und es nicht finden kann, als wenn man gar nicht danach sucht, weil man weiß, man hats nicht. Übrigens bist du ja nicht schuld daran, sondern ich, weil ich dir bei der Übergabe nicht gesagt habe, wo jedes seinen Platz hat, damit du wußtest, wohin du jedes zu tun und woher dus zu holen hattest. Es gibt nichts, was für die Menschen so nützlich und so schön ist, wie die Ordnung. Ein Chor besteht doch aus Menschen. Aber wenn die beim Reigen und Gesang[1] ein jeder was ihm gerade einfällt, machen, so kommt nur ein verworrenes Wesen zum Vorschein, dem Ohr so unerfreulich wie dem Auge. Wenn sie sich dagegen in Ordnung bewegen und in Ordnung ihre Stimmen erheben, so machen diese nämlichen Leute den Eindruck, daß es der Mühe wert ist, sie zu sehen und zu hören. Auch ein Heer, das ins Feld ziehen will, wenn ihm die Ordnung fehlt, ist ein Ding voll Verwirrung, dem Angriff der Feinde ein leichtes Spiel, den Freunden höchst unerfreulich und höchst nutzlos. Wie sollen sie marschieren, wenn sie sich so einer dem andern im Wege sind, der Schreitende dem Laufenden, der Laufende dem Stehenden, der Wagen dem Reiter, der Packträger dem Geharnischten? Und wenns zu fechten gölte, wie könnten sie in dieser Verfassung fechten? Denn die von ihnen, die vor dem anrückenden Feinde zu fliehen gezwungen sind, die sind

[1] Ein griechischer Chor tanzt und singt dazu.

imstande, ihre gewappneten Kameraden niederzutreten. Dagegen ein geordnetes Heer ist der schönste Anblick den Freunden und der furchtbarste den Feinden. Denn welchem Freund wird es nicht stolze Freude sein, viele Geharnischte in Reih und Glied einherziehen, ein Geschwader nach dem anderen vorbeireiten zu sehen? Welchen Feind wird es nicht mit Furcht erfüllen, wenn er Geharnischte, Reiter, leichtes Fußvolk, Bogenschützen, Schleuderer, in Abteilungen gesondert, ihren Anführern in schöner Ordnung folgen sieht? Beim Marsch in geschlossenen Reihen ziehen sie, wenns auch an die hunderttausend sind, ebenso in Ruhe daher, wie es jeder einzelne täte. Denn in den Raum, den der Vormann leer läßt, tritt der Hintermann. Und ein vollbemanntes Kriegsschiff, wodurch anders ist es dem Feind ein fürchterlicher, dem Freund ein tröstlicher Anblick als dadurch, daß es von vielen Rudern beflügelt so geschwind einherfährt? Und was hats für eine andere Ursache, daß die Ruderer einander nicht stören, als daß sie, in Ordnung auf den Bänken sitzend, sich in Ordnung vor- und in Ordnung wieder zurückbeugen, daß sie in Ordnung einsteigen und in Ordnung aussteigen? Die Unordnung dagegen kommt mir gerade so vor, wie wenn ein Landwirt Gerste, Weizen und Hülsenfrüchte alles auf einen Haufen schütten wollte, und dann, wenn er Graupen oder Brot oder Gemüse brauchte, sichs herauslesen müßte, statt jedes von seinem besonderen Platz zu holen. Solltest du also nach solchem Wirrwarr kein Verlangen haben, liebe Frau, und möchtest du dich gern darauf verstehen, unsere Habe genau zu verwalten, und von dem Vorrat ohne Mühe zur Verwendung zu holen, was du brauchst, und mir zu geben, was ich verlange, so laß uns für jegliches einen passenden Platz aussuchen und es dorthin tun, und der Magd lehren, es dort zu holen und dort wieder hinzuschaffen. Dann werden wir auch wissen, was noch vorhanden ist und was nicht. Denn der leere Platz selber wird nach Füllung schreien, der bloße Anblick wird zeigen, wo gesorgt werden muß, und das Wissen, wo jedes Ding ist, wird

rasch dazu helfen, daß man für das Bedürfnis nicht in Verlegenheit bleibt. Eine ganz wunderschöne Ordnung, Sokrates, dacht ich, hätt ich einmal gesehen, als ich ein phönizisches Lastschiff betrat, um es zu besichtigen: denn ich sah da die größte Menge von Geräten im kleinsten Raum in Ordnung untergebracht. Ein Schiff braucht ja doch viele hölzerne und viele geflochtene Geräte, um in den Hafen einzulaufen und um wieder in See zu gehen, und viel hangendes Takelwerk, um zu segeln. Es ist auch mit vielen Verteidigungsanstalten ausgerüstet gegen feindliche Fahrzeuge, es führt neben der Mannschaft auch viele Waffen mit, und für jede Tischgenossenschaft der Bemannung sämtliche Gerätschaften, die die Menschen in Häusern brauchen, und es ist zu dem allen vollbeladen mit aller der Fracht, die der Reeder Gewinns halber führt. Und alles dies, was ich genannt habe, war in einem Raum zusammengepackt, nicht viel größer als ein mäßiger Speisesaal für dreißig Menschen. Und dabei sah ich alle diese verschiedenen Dinge so untergebracht, daß keins dem anderen hinderlich war oder erst gesucht werden mußte, oder zum Gebrauch unfertig oder so schwer hervorzuholen war, daß es Zeit gekostet hätte, wenn es rasch benutzt werden sollte. Und der Gehilfe des Steuermanns, den sie den Proreus[1] nennen, wußte so gut, wo jedes Ding seinen Platz hatte, daß er draußen hätte sagen können, wo sie alle lagen und wieviel davon vorhanden war, gerade wie ein Mensch, der lesen und schreiben kann, zu sagen weiß, wieviel Buchstaben der Name Sokrates und wo jeder davon seine Stelle hat. Ich traf ihn, wie er die Rastzeit benutzte, um nach allem zu sehen. Ich wunderte mich über diese Besichtigung und fragte ihn, was er da machte. Er antwortete: Ich sehe nach, wie es im Schiffe steht, ob etwas fehlt oder etwas unhandlich verstaut ist. Denn wenn der Gott stürmt auf der See, dann ists nicht möglich, erst lange zu suchen, was man braucht, und ebensowenig etwas herauszu-

[1] Nach dem Vorderteil, Prora, des Schiffes.

holen, was unhandlich untergebracht ist. Dann droht der Gott und züchtigt die Stumpfsinnigen. Dann muß man ganz zufrieden sein, wenn er bloß die nicht ersäuft, die keine Dummheiten machen. Ja wenn auch einer seine Sache noch so schön macht, kann er dann den Göttern immer noch vielen Dank sagen, wenn sie ihn am Leben lassen. Wie ich diese vollkommene Sorgfalt der Anordnung gesehen hatte, so erzählte ich meiner Frau davon, und sagte zu ihr, wir würden doch in der Tat die stumpfsinnigsten Menschen sein, wenn wir in unseren Sachen keine Ordnung halten könnten. Die Leute in den Schiffen, sagte ich, finden in ihrem engen Raum passende Plätze, und schüttelt der Sturm ihr Fahrzeug noch so stark, so erhalten sie doch die Ordnung drin, und in aller Todesangst wissen sie die Dinge zu finden, die sie brauchen, und wir im Hause, das fest auf dem Erdboden steht, mit seinen großen eingeteilten Räumen, wenn wir nicht für alle unsere Sachen einen schönen Platz, wo sie leicht zu finden sind, schaffen könnten, so müßten wir doch Menschen ohne allen Verstand sein! Wie gut es aber ist, daß für allen Hausrat eine feste Ordnung da ist, und wie leicht sich in einem Hause für alle verschiedenen Sachen, die es enthält, ein passender Platz finden läßt, davon sag ich kein Wort weiter. Aber es sieht auch schön aus, wenn alle Schuhe in einer Reihe stehen, mögen sie sein, wie sie wollen; es ist schön, alle Mäntel mit einem Blick zu übersehen, seien sie wie sie wollen; ebenso alle Bettdecken, alles Kupfergerät, alles Tischgeschirr, ja auch, worüber der Mann von Witz (nicht der ernste Mann) am ersten spotten wird, sogar die Kochtöpfe in Reih und Glied, behaupte ich, geben ein wohlgefälliges, harmonisches Bild. Und ebenso sieht auch aller andere Hausrat schöner aus, wenn er in Ordnung aufgestellt ist. Denn er sieht dann aus wie ein Chor von Geräten, und auch der Raum zwischen den aufgestellten Sachen sieht schön aus, wenn nichts mehr im Wege liegt, – gerade wie ein kreisförmiger Chor nicht nur selber ein schöner Anblick ist, sondern auch der freie Raum, den er umschließt, sich schön und rein-

lich ausnimmt. Ob es wahr ist, was ich sage, Frau, darauf können wir ja einmal die Probe machen, ohne Kosten und ohne zu große Mühe! Auch die Sorge darf dich nicht mutlos machen, liebe Frau, es möchte schwer sein, Leute zu finden, die sich die gewiesenen Plätze merken und jedes Ding wieder an den rechten Ort stellen würden. In der ganzen Stadt gibts ja doch zehntausendmal mehrerlei Sachen, und trotzdem kannst du wen du willst vom Hausgesinde auf den Markt schicken, um etwas zu kaufen, und keiner wird drum in Verlegenheit kommen, sondern jeder wird wissen, wo er jedes Ding zu holen hat. Wer dagegen einen Menschen sucht, und das manchmal einen, der ihn auch sucht, der wird oft das Suchen aufgeben, ehe er gefunden hat. Und daran ist wieder nichts anderes schuld, als daß es keinen bestimmten Platz gibt, wo der Gesuchte auf ihn zu warten hat. Dergleichen war es ungefähr, was ich mich erinnere, mit ihr über die Aufbewahrung des Hausgerätes gesprochen zu haben."

Und wie weiter? fragte ich. Schien dirs, daß sich deine Frau die Belehrung einigermaßen zu Herzen nahm, die du dir so viel Mühe gabst, ihr zu erteilen? „O ich bitte dich! Sie versprach mir gleich, sie wollte sichs angelegen sein lassen, und man sah ihr an, daß sie voll Freude war, wie jemand, der erst nicht aus und ein gewußt und nun eine gebahnte Straße gefunden hat, und sie bat mich, sobald wie möglich meinen Ordnungsplan zu entwerfen." Und was hast du ihr denn für eine Ordnung angegeben? „Natürlich dacht ich, ich müßte ihr zuerst den Sinn der Anlage unseres Hauses erklären. Denn das ist nicht mit Malereien geschmückt, Sokrates, sondern seine Räume sind nur dazu eingerichtet, daß das, was hineingehört, so vorteilhaft wie möglich darin untergebracht sein soll, dergestalt, daß sie selber ein jeder nach dem rufen, was sich für ihn schickt. Das eheliche Schlafgemach in seiner gesicherten Lage im Innern rief die wertvollsten Decken und Gerätschaften zu sich herein, die trockenen Bodenräume das Getreide, die kühlen Räume den Wein, die hellen alle die Arbeiten und Ge-

rätschaften, die das Licht brauchen. Dann zeigte ich ihr die schön ausgezierten Stuben zum Aufenthalt für die Menschen, eingerichtet, im Sommer kühl zu bleiben und warm im Winter; zeigte ihr auch, wie das ganze Haus mit der Vorderseite nach Mittag liegt, so daß man leicht sehen kann, daß es im Winter schöne Sonne hat und im Sommer, weil da die hochstehende Sonne mittags nicht hineindringt, Schatten.[1] Ich zeigte ihr auch den Mägderaum, der durch eine verschlossene Tür von dem Raum für die Knechte abgesperrt ist, damit nichts hinausgeschleppt wird, was hineingehört, und damit keine Sklavenkinder ohne unseren Willen zur Welt kommen. Denn gute Knechte zwar und gute Mägde werden gewöhnlich noch zuverlässiger, wenn sie Kinder haben, läßt man aber schlechte sich paaren, so schaffen sie sich nur noch mehr Gelegenheit zu Übeltaten. Als wir hiermit fertig waren, fingen wir dann nun an, den Hausrat nach Arten zu sondern. Zuerst brachten wir alle die Dinge zusammen, die wir zu Opfern brauchten. Darauf sonderten wir den Frauenschmuck für Feste aus, die Männerkleider für Feste und die für den Krieg, das Bettzeug fürs Weiberhaus, das Bettzeug fürs Männerhaus, das Weiberschuhwerk, das Männerschuhwerk. Dann kamen die Waffen an die Reihe, dann die Werkzeuge zum Spinnen und Weben, dann die zum Brotbacken, das Küchengeschirr, alles was zum Bad gebraucht wird, was zum Teigkneten, was für die Mahlzeiten. Auch sonderten wir überall voneinander das für den täglichen Gebrauch und das für die Festschmäuse. Ebenso trennten wir, was von Vorräten monatlich verbraucht wird, von dem, was für ein ganzes Jahr reichen soll: denn so täuscht man sich weniger darüber, wie es am Ende herauskommen wird. Als wir so alles nach Arten gesondert hatten, brachten wirs an die passenden Plätze. Was von den Gerätschaften das Gesinde alle Tage braucht, wie die zum Brotbacken, zum Kochen, zum Spinnen, und was es sonst von der

[1] Siehe Erinnerungen S. 200 ff.

Art gibt, das übergaben wir den Leuten, die es gebrauchten, zeigten ihnen, wo es hingehörte, und hießen sies in gutem Stand halten. Was wir aber zu Festlichkeiten oder zur Aufnahme von Fremden brauchen oder für andere seltenere Gelegenheiten, das übergaben wir der Beschließerin, zeigten ihr von allem die Plätze, zählten alles ab und schriebens auf, sagten ihr, wem sie jedes geben sollte, und hießen sie, sich merken, wem sies gegeben hätte und bei der Zurückgabe es wieder an seinen Platz stellen. Zur Beschließerin aber erkoren wir uns eine Magd, von der wir dachten, sie hätte die meiste Herrschaft über die Gelüste des Bauches und Gaumens, des Schlafs und des Umgangs mit Männern, und sie hätte auch am meisten die Gabe, sich was zu merken, und die meiste Scheu vor Strafe von unserer Seite für Nachlässigkeit, und das meiste Bestreben, uns zu Gefallen zu leben und sich damit Ehre von uns zu verdienen. Wir suchten sie zu freundlicher Gesinnung gegen uns zu erziehen, indem wir sie teil an unseren Freuden nehmen ließen, wenn wir einen fröhlichen Tag hatten, und sie auch den Schmerz mit uns zu teilen beriefen, wenn es etwas Schmerzliches gab. Auch ihren guten Willen, uns das Haus mehren zu helfen, suchten wir zu gewinnen, indem wir ihr Einsicht in unseren Besitz und Anteil an unserem Wohlergehen gewährten, und Liebe zur Gerechtigkeit brachten wir ihr bei, indem wir den Gerechten mehr Ehre gaben als den Ungerechten, und ihr deutlich machten, daß jene reichlicher und freier leben durften, und auch ihr selber gaben wir ihren Platz in jener Klasse.

Nachdem wir mit allem dem zustande gekommen waren, Sokrates, sagte ich zu meiner Frau, das alles würde zu gar nichts nütze sein, wenn sie sich nicht selber angelegen sein ließe, zu sorgen, daß alles in seiner Ordnung bliebe. Ich erzählte ihr, wie es auch in den Städten, in denen ein guter gesetzlicher Zustand wäre, von den Bürgern nicht für ausreichend gehalten würde, gute Gesetze schriftlich aufzuzeichnen, sondern wie sie auch noch Gesetzeswächter bestellten, die da acht gäben, und

den, der gesetzlich handelte, belobten, aber jeden, der sich gegen die Gesetze verginge, bestraften. So sollte sie, sagte ich ihr, sich als Gesetzeswächterin für unser Hauswesen betrachten. Auch sollte sie, sooft es ihr gut deuchte, den Hausrat besichtigen, wie der Kommandant einer Festung die Wachen, und prüfen, ob alles im rechten Stande wäre, gerade wie der Rat der Fünfhundert die Reiter und ihre Pferde prüft, und sollte, wie eine Königin, nach Vermögen jeden, der es wert wäre, loben und ehren, und jeden schelten und züchtigen, der das verdiente. Auch setzte ich ihr auseinander, daß sie sich nicht beschweren dürfte, wenn ich ihr mehr Schererei mit unserem Besitztum aufbürdete als unserem Gesinde, weil das Gesinde an dem Hab und Gut der Herrschaft keinen anderen Anteil hätte als die Pflicht, es zu schleppen, zu hüten und instand zu halten, aber nichts davon gebrauchen dürfte, wenns ihm die Herrschaft nicht gäbe, während der Herr alles sein nennte und ein jedes wie er wollte gebrauchen könnte. Wer also von der Erhaltung des Guts den größten Genuß und von seiner Beschädigung den größten Nachteil hätte, dem käme auch die Fürsorge dafür vorzüglich zu." Nun, und wie sie das hörte, nahm sie sichs auch an? fragte ich. „Ob sie das tat!" antwortete Ischomachos. „Sie sagte mir, ich wäre im Irrtum, wenn ich meinte, ihr eine schwere Aufgabe zu stellen, indem ich sie sich um unser Hab und Gut kümmern hieß. Sich um ihre Kinder zu bekümmern, sagte sie, fällt doch einer vernünftigen Frau leichter, als sie zu versäumen. Da ist es doch wohl ganz natürlich, wenn sie es auch süßer findet, sich um die Sachen, deren Besitz sie freut, zu bekümmern, als sie außer acht zu lassen!" Wie ich das hörte, daß ihm seine Frau die Antwort gegeben hätte, sagte ich zu ihm: Bei der Hera, Ischomachos, da hast du eine Frau mit einer Mannesseele! „O", sprach Ischomachos, „da will ich dir noch ein anderes Pröbchen hochsinniger Folgsamkeit von ihr erzählen, die sie mir auf ein einziges Wort hin sofort erwies." Erzähle! rief ich. Mir ists eine weit höhere Freude, von der Tugend eines lebendigen Weibes zu hören,

als wenn mir der Maler Zeuxis[1] das schönste gemalte wiese! So erzählte denn, Ischomachos. „Als ich sie einmal geputzt sah," sagte er, „das Gesicht mit roter und weißer Schminke eingerieben, die Füße in Schuhen mit hohen Absätzen, so sagte ich zu ihr: Liebe Frau, würdest du wohl denken, daß sich angenehmer mit mir haushalten ließe, wenn ich dir meine Habe einfach so wie sie ist, zeigte, oder wenn ich dich darüber zu täuschen versuchte und dir meinen Besitz zu groß angäbe, etwa falsches Geld vorwiese, oder vergoldete Halsbänder für goldene ausgäbe, oder unechte Purpurstoffe für echte? O sprich nicht so häßlich! rief sie. Das wäre schrecklich, wenn du so einer würdest! Ich könnte dich dann nicht von Herzen liebhaben. Gut, sagte ich. Nun haben wir uns doch aber nicht bloß zu wirtschaftlicher Gemeinschaft zusammengetan, sondern auch zu leiblicher? Ja, antwortete sie, so heißt es wohl. Und wann glaubst du denn da, daß ich dir ein angenehmerer Gatte sein würde? Wenn ich mir Mühe gäbe, mich leiblich gesund und stark zu machen und mir dadurch eine blühende Farbe zu erhalten, oder wenn ich dir erschiene mit Mennigrot auf den Backen und brauner Schminke unter den Augen, so daß du einen gefälschten Mann an deiner Seite hättest, und statt meiner eigenen Haut Mennigschminke zu sehen und zu fühlen bekämst? Ich würde Mennig nicht lieber anrühren als dich, sagte sie, und braune Schminke nicht lieber sehen als deine eigene Hautfarbe, und deine Augen untermalt nicht lieber, als so, wie sie von Natur sind. Nun, liebe Frau, dann denke du, daß mir weiße und rote Schminke auf deinen Wangen auch nicht mehr Freude macht als deine eigene Farbe! Geradeso wie die Götter gemacht haben, daß den Pferden Pferde, den Rindern Rinder, den Schafen Schafe das Liebste sind, so ist auch dem Menschen der unverfälschte Menschenleib das An-

1 Zeuxis aus Heraklea in Italien war wie Parrhasios aus Ephesos ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates, und wetteiferte mit jenem um den Ruhm der höchsten Kunstvollendung. Zu seinen berühmtesten Gemälden gehörten zwei Heroinenbilder, eine Helena und eine Penelope.

genehmste. Dagegen diese Malereien können einen ja von weitem möglicherweise täuschen, wenn aber Menschen immer beisammen sind und einander doch damit zu betrügen versuchen, so ists ganz unvermeidlich, daß sie dabei ertappt werden, entweder beim Aufstehn vom Bette, ehe sie sich angeputzt haben, oder sie werden vom Schweiß überführt, oder von Tränen verraten, oder das Waschwasser bringt sie so zur Schau, wie sie wirklich sind." Bei den Göttern, fragte ich, was antwortete sie darauf? „O", sagte er, „ihre Antwort war, daß sie niemals wieder eine derartige Kunst angewendet, sondern sich immer ohne Zutaten schicklich darzustellen versucht hat. Mich aber fragte sie, ob ich ihr einen Rat geben könnte, wie sie es anfangen müßte, ohne falschen Schein hübsch auszusehen. Da riet ich ihr denn, sie sollte nicht immer sklavenmäßig auf einem Fleck festsitzen, sondern mit den Göttern versuchen, sich herrenmäßig frei zu bewegen, sollte an den Webstuhl herantreten, und was sie besser als die webende Magd verstünde, der lehren, und was schlechter, sich von ihr lehren lassen, sie sollte auch den Bäcker beaufsichtigen, sollte der Beschließerin zusehen, wenn sie den Leuten von den Vorräten zumäße, sollte auch im Hause herumgehen und nachsehen, ob alle Dinge an Ort und Stelle wären: denn das, dachte ich, wäre wirtliche Fürsorge und Spaziergang zugleich. |Eine gute Turnübung, sagte ich, wäre auch das Teigkneten und das Ausschütteln und Zusammenlegen der Gewänder und Decken. Wenn sie sich so austurnte, sagte ich ihr, würde sie auch mit mehr Lust essen und gesünder bleiben und in Wahrheit bessere Farbe haben. Und so hält sich und trägt sich und lebt jetzt meine Frau, geradeso wie ich es ihr angegeben und wie ich es dir jetzt gesagt habe, Sokrates."

Darauf sagte ich: Ischomachos, von dem, was deine Frau tut, hab ich nun, glaub ich, fürs erste genug gehört, und ihr verdient gewiß alle beide großes Lob dafür. Nun sag mir aber auch, was du tust! So wirst du dich erfreuen am Erzählen dessen, worauf sich dein Ruhm gründet, und ich werde dir recht

dankbar dafür sein. „O beim Zeus," war seine Antwort, „ich will dir sogar sehr gern erzählen, was ich zu tun gewohnt bin, damit du mich eines Besseren belehrst, wenn du denkst, daß ich etwas nicht recht mache." O wie dürfte ich wohl einen Mann belehren, sagte ich, der ein anerkannter Schönundguter ist, — ich, der ich ohnehin, wie die Leute denken, ein Schwätzer bin, und ein Luftdurchmesser und, was für die ärgste Dummheit von allen gilt, ein armer Mann![1] Ich wäre wirklich ganz mutlos darüber, Ischomachos, daß ich mich so schelten lassen muß, wenn ich nicht neulich dem neuen Rennpferde des Nikias begegnet wäre, und ihm eine große Menschenmasse hätte bewundernd folgen sehen und sich in eifrigen Gesprächen darüber ergehen hören. Da trat ich den Bereiter an, der es führte, und fragte ihn: Das Pferd ist wohl sehr reich? Der sah mich an, als hätte ich eine ganz verrückte Frage getan, und antwortete: wie kann denn ein Pferd reich sein! Da erhob ich mein Haupt wieder, weil ich hörte, daß auch ein armes Pferd ein wackeres Pferd sein darf, wenn es von Natur eine wackere Seele hat. Nimm du also an, daß es mir auch erlaubt ist, ein wackerer Mensch zu werden, und erzähle mir vollständig all dein Tun! „Ja, Sokrates, du machst so deine Späße," antwortete Ischomachos, „trotzdem aber will ich dir erzählen, mit was für Bestrebungen nach dem Maßstab meiner Kräfte ich durchs Leben zu gehen versuche. Ich glaube nämlich begriffen zu haben, daß die Götter den Menschen ohne die Erkenntnis, was sich zu tun gehört, und den Fleiß, es zu vollbringen, ein für allemal kein Wohlbefinden gestatten, wenn es die Menschen aber an Einsicht und Fleiß nicht fehlen lassen, ihnen teils Glück gewähren, teils auch nicht. So mache ich denn den Anfang damit, daß ich den Göttern Verehrung darbringe, dann aber suche ich auch, soweit es in meiner Macht steht, mich selber um die Erfüllung meiner Wünsche zu be-

[1] Sokrates spielt auf die Spöttereien an, mit denen ihn die Komödiendichter verfolgt haben. Man vergleiche die Einleitung S. 25 f. und Platos „Verteidigungsrede".

mühen. Was ich mir aber wünsche, ist, daß ich gesund und stark bleibe, daß ich Ehre in der Stadt genieße und meine Freunde mir hold gesinnt bleiben, daß ich aus dem Kriege mit Ehren heil nach Hause komme, und endlich, daß mein Reichtum in Ehren wachse." Als ich das hörte, fragte ich ihn: Liegt dir denn daran, reich zu sein, Ischomachos? Hast du viel Geld, so hast du doch auch viel Schererei mit der Sorge darum! „Allerdings liegt mir sehr viel daran," war seine Antwort, „denn es dünkt mich süß, Sokrates, die Götter herrlich zu ehren, den Freunden behilflich zu sein, wenn sie etwas bedürfen, und es der Stadt, soviel an mir liegt, an Mitteln zu würdigem Schmucke nicht fehlen zu lassen." Das sind freilich schöne Dinge, sagte ich, die nur ein sehr reicher Mann leisten kann. Wie viele Menschen gibt es nicht, die nicht leben können, ohne andere mit Bitten anzugehen, und wie viele, die froh sind, wenn sie nur gerade beschaffen können, was sie selber brauchen! Die es aber fertigbringen, nicht nur ihr eigenes Haus in gutem Stand zu halten, sondern auch Überschuß zu machen, so daß sie die Stadt schmücken und ihre Freunde unterstützen können, wie sollte man die nicht starke und mächtige Männer nennen? Doch solche Leute preisen, ist keine Kunst. Sage du mir lieber, die Gesundheit, die du zuerst nanntest, wie sorgst du für die? Und wie für die Stärke? Wie fängst dus an, aus Kriegszügen mit Ehren heil zurückzukommen? Von deiner Bereicherungskunst werden wir nachher noch genug hören können. „Ja, Sokrates," antwortete er, „diese Dinge hängen, glaub ich, alle miteinander zusammen. Gesetzt, es hat einer genug zu essen, so handelt sichs darum, ob er sich tüchtig mit Arbeit anstrengt. Tut er das, so bleibt ihm, glaub ich, die Gesundheit eher treu und wächst ihm die Leibeskraft. Übt er sich in den Waffen, so bleibt er leichter unverletzt im Gefecht. Ist er nicht zu weichlich, sich gehörig der Wirtschaft anzunehmen, so darf er eher erwarten, daß seine Habe wächst." Soweit folg ich dir ja, Ischomachos, sprach ich, daß du sagst, wenn sich der Mensch tüchtig abarbeite und übe und sich seiner Sachen an-

nehme, so habe er eher Aussicht, daß es ihm glücke. Was für eine Art Leibesübung du aber anwendest, um gesund und stark zu bleiben, und wie du dich für den Krieg übst, und wie dus anfängst, Überschuß zu machen, mit dem du deinen Freunden helfen und die Stadt unterstützen kannst, das würd ich gern von dir erfahren. „Nun, Sokrates," sagte er, „ich bin gewohnt, zu einer Stunde vom Bett aufzustehen, wo ich noch jeden, den ich etwa zu sehen nötig hätte, zu Hause treffen kann. Und wenn ich nun noch ein Geschäft in der Stadt habe, so tu ich das ab und mache damit meinen Spaziergang. Hab ich aber nichts Dringendes in der Stadt zu tun, so führt mir der Reitknecht das Pferd voraus aufs Gut, und ich mache meinen Spaziergang dorthin, der mir vielleicht besser bekommt, als wenn ich ihn in der Stadt in irgendeiner Wandelhalle machte. Wenn ich nun aufs Gut komme, und es wird dort gerade gepflanzt oder gepflügt oder gesät oder Frucht eingefahren, so seh ich zu, wie sie es machen, und verbessere, was ich etwa zu verbessern habe. Dann steig ich meistens zu Pferde und mache einen Ritt; den Ritten, zu denen man im Kriege oft gezwungen ist, so ähnlich, wie ich kann, indem ich weder schiefem Boden noch steilen Hängen, weder Wasserläufen nach Gräben aus dem Wege gehe. Nur nehm ich mich dabei nach Möglichkeit in acht, daß mir das Pferd nicht lahm wird. Wenn ich damit fertig bin, so läßt der Knecht das Pferd sich auswälzen[1] und führt es dann nach Hause, wobei er vom Gut in die Stadt mitnimmt, was wir dort etwa brauchen. Ich aber gehe zu Fuß, teils im Schritt, teils im Lauf, nach Hause, reibe mich da mit dem Striegel ab und frühstücke dann so viel, um den Rest des Tags nicht mit leerem, aber auch nicht mit zu vollem Magen hinzubringen." Bei der Hera, Ischomachos, sagte ich, deine Tagesordnung gefällt mir. Wie du das alles anstellst, um zugleich deine Gesundheit zu fördern, deine Kräfte

[1] Man hatte dazu neben den Reitbahnen besondere Wälzplätze. Nachdem es sich ausgewälzt hat, wird das Pferd gestriegelt.

zu stärken, dich für den Krieg vorzuüben und für das Wachstum deines Wohlstandes zu sorgen, das kommt mir bewundernswürdig vor. Dafür, daß du es richtig anfängst, alle diese Zwecke zu erreichen, lieferst du ja auch genügenden Beweis durch die Tat. Wir sehen dich ja fast immer gesund und stark, mit der Götter Hilfe, und daß du zu den besten Reitern und zu den reichsten Bürgern gezählt wirst, wissen wir auch. „Ja, Sokrates," antwortete er, „und weil ich das so mache, werde ich von vielen Menschen – verlästert und verklagt! Du dachtest wohl, ich würde sagen: von vielen Menschen der Schönundgute genannt?" Das wollt ich dich eben fragen, sagte ich, ob du dir auch darum Mühe gibst, dich verantworten und einen anderen zur Verantwortung ziehen zu können, wenn es einmal nötig ist? „Denkst du denn nicht," antwortete er, „daß ich mich ganz unaufhörlich übe, mich, wenn ich verklagt werde, darauf berufen zu können, daß ich keinem Menschen ein Unrecht antue, aber so vielen Gutes tue, wo ich nur kann? Und zum Anklagen, meinst du, dazu wär es keine gute Vorübung, daß ich die Erfahrung mache, wie viele Menschen anderen und der ganzen Stadt viel Unrecht antun und niemand was Gutes erweisen?" O ja, antwortete ich, aber ob du dich auch übst, das in Rede auszuführen, das sage mir. „Ich höre gar nicht auf, mich im Reden zu üben," war seine Antwort. „Entweder hör ich einen vom Gesinde einen anderen anklagen oder sich verteidigen und suche der Wahrheit durch Fragen auf den Grund zu kommen, oder im Gespräch mit meinen Freunden tadl ich oder lob ich jemand, oder suche entzweite Bekannte zu versöhnen, indem ich ihnen vorstelle, Freundschaft sei besser als Krieg; oder ein andermal schelten wir auf einen von unseren Heerführern, wenn wir beisammen sind, oder verteidigen einen, wenn er ungerecht beschuldigt wird, oder klagen einen an, dem ungerechterweise Ehre zuteil wird. Oft halten wir auch Rat miteinander, loben, was wir zu tun wünschen, und tadeln, was wir nicht gern tun möchten. Oft habe ich aber auch schon förmliches Gericht über mich ergehen lassen

müssen, auf Strafe leiden oder Buße entrichten."[1] Wie und wo denn? fragte ich. Davon weiß ich ja gar nichts! „O, vor dem Richterstuhl meiner Frau," erwiderte er. Und wie pflegt dirs da zu gelingen, fragte ich weiter. „Wenn mirs vorteilhaft ist, die Wahrheit zu sagen, so leidlich, wenns aber zu lügen gilt, so kann ich die schwächere Sache nicht zur stärkeren machen,"[2] antwortete er. Vielleicht kannst du die Lüge nicht zur Wahrheit machen, sagte ich darauf.

Aber ich halte dich doch nicht hier zurück, Ischomachos, fragte ich. Du willst wohl lieber gehen? „Beim Zeus nein!" sagte er. „Ich gehe nicht eher, als bis sich der Markt ganz geleert hat."[3] Beim Zeus! rief ich. Du nimmst dich sehr in acht, den Namen der Schönundgute nicht zu verlieren! Du hast gewiß viele Geschäfte draußen, um die du dich kümmern müßtest, aber weil du dich mit den Fremden verabredet hast, so wartest du auf sie, um nicht wortlos zu werden. „O nein, Sokrates," sagte er, „die Geschäfte werden drum nicht versäumt, ich habe Aufseher auf den Gütern." Wie machst dus denn, fragte ich ihn, wenn du einen Aufseher brauchst? Erkundigst du dich, wo ein Mensch zu finden ist, der dazu taugt, und suchst ihn dann zu kaufen? Wenn du einen Baumeister brauchst, das weiß ich, machst dus doch so: ich meine, siehst du einen recht geschickten, so suchst du ihn zu kriegen. Oder erziehst du dir die Aufseher selbst? „Beim Zeus, Sokrates, ich suche sie mir selber zu erziehen!" antwortete er. „Ein Mensch, der meine Stelle vertreten soll, wenn ich nicht da bin, was braucht der anderes zu wissen, als was ich weiß? Wenn ich die Arbeiten zu leiten verstehe, so muß ich doch wohl auch einem anderen beibringen können, was ich weiß." Ich fragte: Muß er denn nicht vor allen Dingen dir und den Deinigen von Herzen zugetan sein, wenn er deine Stelle ordentlich soll vertreten können? Ohne freundliche Gesinnung ist ja doch die allerbeste Aufseherwissenschaft nichts nütze? „Freilich, gar

[1] Formel der athenischen Gerichtssprache. — [2] Siehe über Ausdruck und Sache die Einleitung S. 29 f. — [3] Das heißt, bis zum Frühnachmittag.

nichts, beim Zeus!" antwortete er. „Aber die freundliche Gesinnung gegen mich und die Meinigen ist eben das allererste, was ich ihm beizubringen suche." Bei den Göttern, rief ich, wie kannst du denn dem ersten besten Menschen lehren, dir und deinen Angehörigen zugetan zu sein? „Beim Zeus, dadurch, daß ich ihm etwas zugute tue, so oft uns die Götter von irgendeiner Sache reichliche Fülle gewähren." So meinst du, wer von deinem Gute zu genießen bekommt, wird dir freundlich gesinnt und wünscht dir Wohlergehen? „Ich weiß kein besseres Mittel, sich Wohlwollen zu erwerben, als dieses, Sokrates!" Und wenn die freundliche Gesinnung nun in ihm erwacht ist, wird er darum schon tauglich zum Aufseheramte sein? Siehst du nicht, daß sozusagen alle Menschen gegen sich selber freundlich gesinnt sind, und daß doch viele von ihnen keine Lust haben, es sich angelegen sein zu lassen, daß sie die guten Dinge auch bekommen, die sie sich zu besitzen wünschen? „O beim Zeus, wenn ich einen zum Aufseher machen will, so lehr ich ihn auch, sich einer Sache ordentlich annehmen!" Wie denn, bei den Göttern? fragte ich. Das, dacht ich doch, ließe sich schlechterdings nicht lehren, ich meine die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit. „Es geht auch wirklich nicht so schlechthin mit allen und jeden, daß man sie Sorgfalt lehrt," gab er zu. Und mit welchen gehts denn? Das mußt du mir ganz genau angeben! „Zuerst die, die ihre Lust am Weine nicht beherrschen können, denen würde man vergebens versuchen, Sorgsamkeit beizubringen. Denn der Rausch läßt sie alles vergessen, was sie tun sollen." Und sind das die einzigen, die keine Sorgsamkeit lernen können, oder gibts noch andere? „Allerdings, beim Zeus! Auch die dem Schlaf nicht widerstehen können. Denn wenn einer schläft, kann er selber nicht tun, was zu tun ist, und auch andere nicht dazu anstellen. Ich glaube aber, auch denen, die auf Liebesgenuß versessen sind, kann man nicht lehren, sich irgendwas anderes angelegen sein zu lassen. Denn man wird nicht leicht eine Hoffnung oder einen Gedanken ausfindig machen können, die ihnen süßer wären, als die Hoffnung

auf jenen Genuß und der Gedanke an die geliebte Person, und ebenso schwer wird sich eine Strafe ersinnen lassen, die ihnen härter dünkte als die Trennung vom Liebchen. Wenn ich also merke, daß es mit einem so steht, so mach ich auch mit dem lieber gar nicht erst einen Versuch." Wie stehts aber mit denen, die in den Gewinn verliebt sind? Kann man die auch nicht zur Aufsicht über die Feldarbeiter ausbilden? „O ganz im Gegenteil! Die sind sehr gut verwendbar dazu! Man braucht ihnen ja nur zu zeigen, daß sie Gewinn davon haben, wenn sie ihre Sache gut machen!" Die anderen aber, fragte ich, die sich in den Dingen, wovon du sprachst, beherrschen können, auf Gewinn aber nicht so erpicht sind, wie erziehst du sie nun dazu, daß sie sich der Sachen ordentlich annehmen, deren sie sich annehmen sollen? „Sehr einfach, Sokrates," antwortete er. „Wenn ich sie sich ihrer Sache annehmen sehe, so lob ich sie und suche sie auszuzeichnen, seh ich sie aber säumig, so suche ich etwas zu sagen oder zu tun, was sie stacheln kann." Ach, Ischomachos, sagte ich, antworte mir bei der Gelegenheit doch auch einmal auf eine andere Frage: glaubst du, daß ein Mensch, der selber nachlässig ist, andere sorgsam machen kann? „Beim Zeus, das kann er nicht! Ebensowenig wie ein Mensch ohne Musiksinn andere musikalisch machen kann! Wenn der Lehrer etwas schlecht vormacht, wird es der Schüler schwerlich gut machen lernen, und gibt der Herr das Beispiel der Nachlässigkeit, so wird der Diener schwerlich sorgsam werden. Um es bündig auszudrücken, gute Diener eines schlechten Herrn sind mir, glaub ich, noch nicht vorgekommen, schlechte Diener eines guten Herrn dagegen hab ich schon gesehen, aber ich habe nicht gesehen, daß sie unbestraft geblieben wären. Wer anderen Fleiß und Sorgsamkeit angewöhnen will, der muß sich darauf verstehen, Arbeiten zu beaufsichtigen und zu beurteilen, muß für gute Arbeit dem, der sie gemacht hat, den wohlverdienten Dank gönnen, und darf sich nicht bedenken, über den Saumseligen die gebührende Strafe zu verhängen. Mir gefällt auch die Antwort, die einmal einem Barbaren-

könig einer von seinen Leuten gegeben haben soll, als der König ein edles Pferd sah und es rasch zu stattlicher Fülle herangefüttert haben wollte. Er fragte einen, der dafür galt, sich besonders gut auf die Behandlung von Pferden zu verstehen, was einem Pferd am raschesten Fülle schaffe, und der antwortete: das Auge des Herrn. So denk ich, Sokrates, hilft auch zu anderen guten und schönen Dingen das Auge des Herrn am meisten."

Wenn du nun einem das ganz fest und richtig beigebracht hast (fuhr ich fort zu fragen), daß er sich der Sache, die du ihm aufträgst, ordentlich annimmt, ist so einer dann schon geschickt zum Aufseheramt? Oder hat er erst noch was anderes zu lernen, wenn er ein ordentlicher Aufseher werden soll? „Allerdings, beim Zeus, er muß ohne Zweifel erst noch lernen, was er zu tun hat und wann und wie! Ohne das wäre ja ein Aufseher zu nichts mehr nütze, als ein Arzt, der sich des Kranken zwar annähme und früh und abends zu ihm käme, aber nicht wüßte, was ihm heilsam wäre!" Und wenn er nun auch von den Arbeiten gelernt hat, wie sie getan werden müssen, braucht er dann noch was? Oder ist er dann ein fix und fertiger Aufseher, wie du ihn nötig hast? „Die Arbeiter zu regieren muß er, glaub ich, erst noch lernen." So erziehst du wirklich deine Arbeiter dazu, daß sie zu regieren verstehen? „Wenigstens versuch ichs." Und wie bildest du sie zu Menschenregierern aus? Bei den Göttern, sag mir das! „Auf sehr bescheidene Art, so daß du mich vielleicht auslachen wirst, wenn du es hörst." O die Sache ist doch nicht zum Auslachen, Ischomachos! Wer Menschenregierer ausbilden kann, kann offenbar auch Menschengebieter ausbilden, und wer Gebieter erzieht, kann auch Könige erziehen, und wer das vermag, dünkt mich nicht des Auslachens, sondern des höchsten Lobes wert. „Nun, Sokrates, die Tiere lernen den Gehorsam durch zweierlei, dadurch, daß sie bestraft werden, wenn sie ungehorsam zu sein versuchen, und dadurch, daß ihnen was zugute getan wird, wenn sie willig gehorchen. Fohlen lernen den Bereitern ge-

horchen, indem man ihnen eine Leckerei zu kosten gibt, wenn sie gut folgen, und wenn sie unfolgsam sind, sie so lange drangsalt, bis sie dem Zureiter alles nach Willen gemacht haben. Junge Hunde, so unendlich viel geringere Geschöpfe als Menschen, lernen im Kreise herumlaufen und Purzelbäume schlagen und viele andere Kunststücke auf die nämliche Art: folgen sie, so kriegen sie, wonach sie verlangt, tun sies nicht, so züchtigt man sie. Menschen dagegen kann man schon durch das Wort folgsamer machen, indem man ihnen vorstellt, daß es vorteilhafter für sie ist, zu gehorchen; aber für Sklaven ist auch die Zuchtmethode, die man tierisch nennen kann, sehr wirksam, um ihnen Gehorsam zu lehren. Wenn du den Lüsten ihres Gaumens entgegenkommst, kannst du viel bei ihnen ausrichten. Ehrgeizige Naturen aber werden durch Lob angestachelt. Denn es gibt Naturen, die nach Lob nicht weniger hungern und dürsten, als andere nach Speis und Trank. Alles dies also, was ich anwende, um die Leute folgsamer zu machen, lehre ich denen, die ich zu Aufsehern bestellen will, und gebe ihnen auch noch andere Hilfen. Die Kleider und Schuhe, die ich den Arbeitern zu liefern habe, lasse ich nicht alle gleich machen, sondern teils geringer, teils besser, um mit den besseren die tüchtigeren Knechte auszeichnen, den weniger tüchtigen aber die geringeren geben zu können. Denn mir scheint, es muß die tüchtigen Leute ganz mutlos machen, wenn sie sehen, die Arbeit tuen sie, und die sich weder anzustrengen, noch einer Gefahr, wenns not tut, auszusetzen Lust haben, die werden ebenso behandelt wie sie. Wie ich also selber nicht im geringsten zugebe, daß die Schlechteren mit den Besseren gleichgehalten werden, so lehr ich es auch meinen Aufsehern, und wenn ich sehe, daß sie den Tüchtigsten die besten Sachen gegeben haben, so lob ich sie, sehe ich aber, daß sie einen vorziehen, weil er ihnen schmeichelt oder sonst aus übel angebrachter Gunst, so laß ich es ihnen nicht hingehen, sondern schelte sie aus und suche sie zu belehren, Sokrates, daß sie damit auch gegen ihren eigenen Vorteil handeln."

Wenn der Mann nun aber auch das Regieren ordentlich gelernt hat, so daß ihm die Arbeiter gut gehorchen, hältst du ihn dann für einen vollkommenen Aufseher, oder braucht er immer noch etwas, wenn er das alles hat, was du genannt hast? „Jawohl, beim Zeus! Er muß auch lernen, das Gut seines Herrn zu achten, und nicht zu stehlen. Denn wenn der Aufseher, der die Feldfrüchte unter seinen Händen hat, einen Teil davon verschwinden zu lassen wagte, so daß der Ertrag die Arbeit nicht mehr lohnte, was hülfe es dann, mit solchem Aufseher Feldbau zu treiben?" Und unternimmst dus denn, ihnen auch solche Gerechtigkeit beizubringen? „Das versteht sich! Freilich sind ich sie nicht alle bereit, auf diese Belehrung zu hören. Dennoch versuch ich, mit Zuhilfenahme einiger Gesetze von Drakon und anderer von Solon,[1] die Knechte auf den Weg der Gerechtigkeit zu bringen. Denn mich deucht, auch diese Männer haben viele von ihren Gesetzen zu dem Zwecke gegeben, um die Menschen zu solcher Gerechtigkeit zu erziehen. Denn da steht geschrieben, wer sich beim Versuch des Diebstahls ertappen läßt, der soll bestraft werden, mit Gefängnis, ja mit dem Tode. Offenbar haben sie das in der Absicht geschrieben, ungerechten Menschen ihre schimpfliche Gewinnsucht unvorteilhaft zu machen. Ich wende nun meinerseits einige von diesen Gesetzen und außerdem noch einige persische Gesetze dazu an, meine Knechte zur Redlichkeit zu erziehen. Jene unsere Gesetze nämlich verhängen nur über die Unredlichen Strafen. Die persischen aber strafen nicht bloß die Ungerechten, sondern sie gewähren auch den Gerechten Vorteile. Wenn meine Leute nun die Gerechten reicher werden sehen als die Ungerechten, so bleiben auch viele, die dem Gewinn gut sind, auf dem Wege der Redlichkeit. Seh ich aber, daß Leute, die gut behandelt worden sind, doch Unrecht zu tun pflegen, so betracht ich sie als unheilbare Habsüchtige und verwende sie nicht weiter.

[1] Die Gesetzgebung Solons war auch im sokratischen Zeitalter noch die Grundlage des attischen Rechts, die um ein Menschenalter älteren drakonischen Strafgesetze sollen für jeden Diebstahl Todesstrafe bestimmt haben.

Wenn ich mich dagegen überzeugt habe, daß einer nicht bloß darum, weil ihm die Gerechtigkeit Vorteil bringt, gerecht ist, sondern auch, weil er von mir gelobt zu werden wünscht, dann behandle ich ihn wie einen Freien, indem ich ihn nicht nur bereichere, sondern auch ehre als einen Schönundguten. Denn dadurch unterscheidet sich, glaub ich, ein ehrliebender Mensch von einem gewinnsüchtigen, daß er, um sich Ehre und Lob zu erwerben, gern Mühen und Gefahren auf sich nimmt, aber jeden schändlichen Gewinn von sich weist."

Nun in der Tat, Ischomachos, sagte ich, wenn du einem Menschen erstens beigebracht hast, dein Bestes zu wollen, und zweitens, es sich auch angelegen sein zu lassen, daß es dir zuteil werde, wenn du ihm ferner das Wissen verschafft hast, wie die verschiedenen Arbeiten am vorteilhaftesten auszuführen sind, und ihn außerdem geschickt gemacht hast, Menschen zu regieren, wenn er endlich seine Freude darin findet, dir die Erzeugnisse des Bodens in möglichster Fülle zu liefern, wie du es dir selbst tun würdest, dann werde ich nicht mehr fragen, ob ein solcher Mann noch andere Eigenschaften nötig hat. Denn mich dünkt, ein Aufseher, der so beschaffen ist, wird ein vortrefflicher Aufseher sein. Aber eins laß doch nicht unausgeführt, Ischomachos, was vorhin in unserem Gespräch nur ganz flüchtig gestreift worden ist! „Was meinst du damit?" fragte er. Du hast doch gesagt, erwiderte ich, es wäre eine sehr wichtige Sache, zu lernen, wie die einzelnen Arbeiten getan werden müßten. Sonst, sagtest du, würde auch die größte Sorgsamkeit zu nichts nütze sein, wenn einer nicht wüßte, welche Arbeiten zu tun wären und wie. Das andere habe ich ja nun, wie ich glaube, genügend begriffen, was du davon sagtest, wie du deinen Aufsehern freundliche Gesinnungen gegen dich beibringst, und wie du sie zur Sorgsamkeit, wie zur Kunst des Befehlens und wie zur Redlichkeit erziehst. Aber darüber, daß der Aufseher auch lernen muß, welche Arbeiten getan werden müssen, und wie und wo eine jede, darüber sind wir, wie mir scheint, ein wenig bequem hinweggegangen. Ge-

rade wie wenn du sagtest, wer ein Diktat niederschreiben und Geschriebenes lesen sollte, müßte die Buchstaben kennen. Denn wenn ich das gehört hätte, so hätt ich ja wohl gehört, daß man die Buchstaben kennen muß, die Buchstaben aber hätt ich damit noch nicht kennen gelernt. Ebenso auch jetzt. Daß wer den Landbau recht beaufsichtigen soll, den Landbau verstehen muß, davon hast du mich leicht überzeugt, aber weil ich das nun weiß, weiß ich doch noch gar nicht mehr als vorher, wie man den Landbau zu treiben hat, sondern wenn ich mich jetzt auf der Stelle entschlösse, Landwirt zu werden, so würde ich, glaub ich, jenem Arzte gleichen, der die Kranken besuchte und untersuchte, aber gar nicht wüßte, was dem Kranken zuträglich ist. Damit ich also nicht in dieser Verfassung bleibe, so belehre mich über die Arbeiten des Landbaus selbst! „Ich soll dir die Kunst des Landbaus selber lehren, Sokrates?" Ja! Die ists ja doch wohl, die ihren Kenner reich macht, und deren Unkenntnis schuld daran ist, wenn andere sich ihr Leben lang abmühen und doch nicht aus den Verlegenheiten herauskommen. „Nun, Sokrates," sagte Ischomachos, „jetzt sollst du erst hören, was es für eine liebenswürdige Kunst ist! Denn daß sie, die so nutzbringend ist und so angenehm auszuüben, und so anständig und so beliebt bei Göttern und Menschen, daß sie obendrein auch ganz leicht zu lernen ist, ist das nicht eine edle Sache? Wer eine andere Kunst lernt, der muß sich erst matt und müde arbeiten, ehe er so viel gelernt hat, daß er sein Brot verdienen kann. Der Landbau macht seinen Lehrlingen das Lernen nicht so sauer, sondern du brauchst nur bei manchem zuzusehen und manches dir sagen zu lassen, so wirst du ihn bald so gut begriffen haben, daß du ihn auch anderen lehren könntest, ja ich glaube, du weißt schon vieles davon und bist dirs nur nicht bewußt. Die Meister anderer Künste verstecken wohl gern die wichtigsten Stücke ihrer Kunst. Der Landwirt dagegen, der sich am besten aufs Pflanzen versteht, wird sich seiner Kunst am meisten freuen, wenn ihm jemand dabei zusieht, und wer am besten zu säen weiß, nicht minder, und wenn

du einen Landwirt nach etwas fragst, was gut gemacht ist, so wird es ihm nicht einfallen, dir zu verheimlichen, wie er es gemacht hat. So scheint es, Sokrates, die Landwirtschaft veredelt auch die Gesinnungen der Menschen, die mit ihr zu tun haben."

Die Vorrede war schön, sagte ich darauf, und nicht dazu angetan, den Frager von seiner Frage abzubringen! Wenn die Kunst leicht zu lernen ist, so kannst du sie mir ja um so eher mitteilen! Für dich ists doch keine Schande, mir etwas Leichtes zu lehren. Viel schimpflicher wäre es für mich, es nicht zu verstehen, besonders wenns auch noch etwas Nützliches ist. „Nun, Sokrates," begann Ischomachos wieder, „zuerst will ich dir dartun, daß das gar nicht schwer ist, was Leute, die die Kunst in Schriften am eingehendsten behandeln,[1] aber am wenigsten ausüben, das Hauptkunststück des Landbaus nennen. Sie sagen: wer den Landbau richtig treiben wolle, müsse vor allen Dingen die Beschaffenheit des Bodens kennen." Da haben sie doch ganz recht, sagte ich. Wer nicht weiß, was der Boden tragen kann, wird, denk ich, nicht wissen, was er säen oder pflanzen soll. „Das kann man aber auch einem fremden Grundstück absehen, was der Boden tragen kann, und nicht, wenn man die Saaten und die Fruchtbäume sieht. Hat man es freilich erkannt, dann nützt es nichts, gegen die Götter anzukämpfen. Säen und pflanzen, was man selber haben möchte, hilft einem nicht zu dem, was man zum Leben braucht, sondern säen und pflanzen, was sich der Boden freut, wachsen und gedeihen zu lassen. Kann der aber seine eigentümliche Kraft nicht zeigen, weil seine vorigen Besitzer faul waren, so läßt sich eben oft auch vom Nachbargrundstück die Wahrheit über ihn besser erkennen, als von einem menschlichen Nachbar erfragen. Auch der Boden selber gibt schon unbearbeitet seine Natur zu erkennen. Denn der wilde Gewächse schön wachsen

[1] Es gab also schon eine nicht ganz geringe Literatur über den Landbau in griechischer Sprache. Der Karthager Mago hatte schon hundert Jahre vor Sokrates ein großes Werk darüber in punischer Sprache verfaßt.

läßt, kann auch die zahmen gut hervorbringen. Die Natur des Bodens kann also auch wer nicht sehr erfahren im Landbau ist, dennoch erkennen." Schön, Ischomachos, sagte ich. Darüber bin ich nun beruhigt, daß ich dem Landbau nicht fern zu bleiben brauche, weil ich fürchten müßte, ich könnte die Natur des Bodens nicht erkennen. „Wo soll ich denn nun den Anfang machen," fragte er, „wenn ich es versuche, dir ins Gedächtnis zurückzurufen, wie man Landbau treiben muß. Denn ich bin sicher, sehr vieles, was ich darüber zu sagen habe, weißt du schon." Ich denke, Ischomachos, zuerst möchte ich gerne lernen, was den Philosophen am meisten angeht, wie ich, Sokrates, es anzufangen hätte, wenn ich das Land bearbeiten wollte, um recht sehr viel Gerste und Weizen einzuernten! „Nun, das weißt du doch, daß man für die Aussaat den Acker umbrechen muß?" Ja, das weiß ich. „Wenn wir nun im Winter zu pflügen anfingen?" Dann würden wir Kot haben! „So meinst du wohl im Sommer?" Da ist der Boden zu hart, um ihn mit dem Pfluge aufzureißen. „So scheint es, wir werden mit dieser Arbeit im Frühjahr anfangen müssen?" Ja. Dann wird sich die Erde wohl am besten schütten, wenn man sie umbricht. „Jawohl! Und das Unkraut, das der Pflug mit umwendet, gewährt dann dem Boden schon Düngung, läßt aber noch keinen Samen hineinfallen, der aufgehen könnte. Denn ich denke, auch das läßt sich einsehen, daß das Land, wenn es gut zur Aussaat sein soll, rein von Unkraut und von der Sonne so sehr wie möglich durchgekocht sein muß?" Jawohl, auch das muß so sein, glaube ich. „Und glaubst du nun, daß sich das auf andere Art besser bewirken läßt, als wenn man das Land im Sommer so viele Mal umwendet, wie es angeht?" Wenigstens ist es mir ganz klar, daß auf keine andere Art das Unkraut besser auf der Oberfläche bleiben und von der Sonnenglut verdorren, und die Erde besser von der Sonne gekocht werden wird, als wenn man sie mitten im Sommer und um die Mittagszeit mit dem Gespann umwendet. „Wenn aber Menschen den Boden mit dem Spaten für die

Saat herrichten, ist es nicht klar, daß auch die den Boden vom Unkraut säubern müssen?" Jawohl! Und daß sie das Unkraut hinwerfen müssen, damit es oben aufliegend verdorrt, und dann die Erde noch einmal umwenden müssen, damit das durchgekocht wird, was noch nicht durchgekocht ist.

„Also über das Pflügen sind wir beide derselben Meinung, wie du siehst." So scheint es. „Nun vom Säen zu reden, meinst du nicht, daß man es zu der Jahreszeit tun soll, die nach den Erfahrungen und dem allgemeinen Urteil aller früheren und aller jetzigen Menschen die beste ist? Denn wenn der Herbst kommt, so schauen wohl alle Menschen zum Himmelsgott empor, zu sehen, wenn er die Erde netzen und ihnen damit Erlaubnis zum Säen geben wird." Allgemeines Urteil der Menschen, sagte ich, ist es auch, daß man, wenn es irgend angeht, nicht in trockenes Land säen soll, ohne Zweifel, weil die mit vielen Strafen gezüchtigt wurden, die gesät hatten, ehe es ihnen der Gott befahl. „So weit sind wir Menschen also alle einig," sagte Ischomachos. Ja, erwiderte ich, über das, was der Himmel den Menschen lehrt, verschwinden die Meinungsverschiedenheiten. So z. B. sind alle der Ansicht, daß es besser ist, im Winter dicke Mäntel zu tragen, wer welche hat, und Feuer anzuzünden, wenn sie Holz haben. „Aber über eine andere Frage," sagte Ischomachos, „sind viele verschiedener Meinung, nämlich ob die frühe Aussaat die beste ist, oder die mittlere, oder die späteste." Der Gott läßt ja auch nicht ein Jahr wie das andere verlaufen, sondern eins so, wie es für die frühe Aussaat gut ist, ein anderes für die mittlere, ein drittes für die späte. „Glaubst du denn nun, daß es besser ist, einer dieser Aussaaten den Vorzug zu geben, oder mit der frühesten Saatzeit anzufangen und mit dem Säen fortzufahren bis zur spätesten?" Mir scheints das beste, die Aussaat auf alle drei Zeiten zu verteilen. Denn ich achte es für weit besser, immer so viel Getreide, wie not tut, zu haben, als manches Mal sehr viel und ein andermal nicht genug. „Auch darin bist du einer Meinung mit mir, Sokrates, du, der Schüler, mit mir,

dem Lehrer, und hast noch dazu deine Meinung früher ausgesprochen als ich meine." Und nun das Auswerfen des Samens, Ischomachos! Ist das eine rechte Kunst? „Gut. Vergessen wir das auch nicht! Daß man den Samen mit der Hand auswerfen muß, weißt du doch?" Ja, das hab ich gesehen! „Nun verstehens aber die einen, ihn gleichmäßig auszuwerfen, und die anderen verstehens nicht!" Darin wird sich der Sämann also üben müssen, gerade wie der Lautenspieler seine Hand üben muß, damit sie dem Willen gehorchen lernt? „Ganz gewiß! Wenn nun aber die Erdkrume hier dünner und schwächer ist, und dort dicker und stärker? Würdest du da beiden gleichviel Samen geben? Oder welcher mehr?" Dem stärkeren Wein, sagte ich, habe ich den Grundsatz mehr Wasser zuzugießen, und dem stärkeren Menschen, wenns was zu tragen gibt, mehr Last aufzuladen; und wenn sichs darum handelte, Menschen zur Verpflegung unter die Bürger zu verteilen, so würde ich den Vermögenderen eine größere Zahl zu verpflegen geben. Ob aber nicht die schwächere Erdkrume wie das Zugvieh gestärkt wird, wenn man ihr mehr Frucht aufschüttet, darüber belehre du mich! Ischomachos lachte und sprach: „Du machst Spaß, Sokrates, das kannst du mir aber glauben, wenn man gesät hat, und das Land wird dann vom Himmel reichlich genährt, und es schießt grüne Saat auf, wenn man die dann unterpflügt, so wird sie der Erde zur Nahrung, und diese erhält Kraft von ihr wie vom Stalldünger. Wenn du dagegen die Erde die Saat völlig aufnähren lässest, bis sie Frucht bringt, so wird es dem schwachen Erdreich schwer, viele Frucht zur Reife zu bringen. Wird es doch auch einer schwachen Sau schwer, viele derbe Ferkel bis zur Reife auszutragen." Deine Meinung ist also: in die schwächere Erde muß man den Samen dünner streuen, Ischomachos? „Jawohl, beim Zeus, Sokrates, und deine ists auch, weil du sagst, allem was schwächer sei, dürfe man nicht zuviel zumuten!" Aber die Hacker, warum schickt ihr die aufs Feld, Ischomachos? „Du weißt doch, daß es im Winter viel Regengüsse gibt?" Wie

sollt ich nicht! „Nehmen wir nun einmal an, daß der Schlamm, den sie anschwemmen, manche Pflänzchen bedeckt und das strömende Wasser manche Wurzeln bloßlegt. Auch Unkraut schießt natürlich infolge der Nässe oft mit dem Getreide auf und droht es zu ersticken." Ja, sagte ich, das läßt sich alles erwarten. „Und meinst du nicht, daß da die Getreidesaat einige Hilfe braucht?" Ganz gewiß. „Womit glaubst du nun, daß man der verschlämmten helfen soll?" Dadurch, daß man die Erde auflockert! „Und der Saat, deren Wurzeln entblößt sind?" Indem man wieder Erde um sie anhäuft. „Wie aber, wenn Unkraut mit aufschießt und das Getreide ersticken will, und ihm die Nahrung wegraubt, wie die unnützen Drohnen den Bienen ihre Vorräte rauben, die ihre Arbeit angelegt hat?" Beim Zeus, da wird man das Unkraut ausrotten müssen, gerade wie in den Bienenhäusern die Drohnen umgebracht werden. „Denkst du nun, daß es Sinn hat, Hacker aufs Feld zu schicken?" Gewiß! Und ich denke auch, daß es eine schöne Sache um ein gut angebrachtes Gleichnis ist. Du hast mich ordentlich zornig auf das Unkraut gemacht, wie du der Drohnen Erwähnung tatst, viel mehr, als wie du vom Unkraut selber sprachst.

Aber nun müssen wir wohl auch noch ernten, fuhr ich fort. Lehre mir also auch noch, was du davon zu lehren hast! „Gern, wenn sichs nicht auch da zeigt, daß du ebensoviel davon verstehst wie ich. Daß man das Getreide schneiden muß, weißt du?" Das werd ich wohl wissen. „Stellst du dich nun beim Schneiden gegen den Wind oder kehrst du ihm den Rücken?" Lieber nicht gegen den Wind, sagte ich. Ich denke, es muß den Augen und Händen beschwerlich sein, zu schneiden, wenn einem die Ähren und Grannen ins Gesicht wehen. „Und würdest du die Halme am Boden oder höher oben abschneiden?" Wenn die Halme kurz sind, so würd ich sie unten schneiden, damit das Stroh nicht zu kurz gerät. Steht aber das Getreide hoch, so meine ich, das Richtige wäre, es in halber Höhe zu schneiden, damit die Drescher und Worfler keine unnütze Mühe

haben. Was aber in der Erde stehen bleibt, das wird ihr, glaub ich, wenn mans verbrennt, zugute kommen, und verwendet mans zur Düngung, so wirds die Menge des Düngers vermehren. „Siehst du, Sokrates? Du bist auf der Tat ertappt, daß du auch vom Ernten ebensoviel weißt wie ich!" Es sieht wahrhaftig so aus, und nun möcht ich sehen, ob ich auch zu dreschen verstehe. „Nun, das weißt du, daß man mit dem Vieh drischt, das heißt mit Ochsen, Maultieren oder Pferden?" Natürlich weiß ich das. „Und das Vieh versteht doch wohl nichts anderes, als das Getreide auszutreten, über das es weggeführt wird?" Ja was sollte das Vieh weiter verstehen? „Daß die Tiere aber alles Getreide ordentlich und gleichmäßig ausdreschen, wer hat dafür zu sorgen?" Offenbar die Drescher. Wenn die das Getreide umwenden und das noch unausgetretene den Tieren unter die Füße werfen, so werden sie offenbar den Ausdrusch gleichmäßig machen und rascher zu Ende bringen. „Nun, das weißt du genau so gut wie ich." Wollen wir nun das Getreide nicht auch noch reinigen und worfeln, Ischomachos? „So sage mir, Sokrates, weißt du wohl, wenn du dabei von der Seite der Tenne anfängst, die nach dem Winde zu liegt, daß dir dann die Spreu durch die ganze Tenne fliegen wird?" Ja, das kann nicht anders sein. „Und wird sie da nicht auch auf das Getreide fallen?" Es wäre freilich viel verlangt, daß sie über das Getreide weg ins Leere fliegen sollte! „Wenn man dagegen auf der Seite unterm Winde anfängt?" Dann wird die Spreu offenbar gleich auf den Spreuhaufen fallen. „Und wenn du nun das Getreide bis zur Mitte der Tenne gereinigt hast, wirst du es dann so liegen lassen und gleich das übrige worfeln, oder wirst du erst das gereinigte auf einen möglichst engen Raum am Acker zusammenschieben?" Ich werd es erst zusammenschieben, beim Zeus, damit mir beim weiteren Worfeln die Spreu drüber weg ins Leere fliegt! „Nun, Sokrates, wie man das Getreide am geschwindesten reinigen kann, darüber könntest du demnach sogar einen anderen belehren." Ja, sagte ich, so hab ich das

also schon verstanden, ohne mirs bewußt zu sein! Und ich überlege mir schon lange, ob ich mich nicht am Ende unbewußterweise auch auf die Goldschmiedekunst, auf das Flötenspiel und auf die Malerei verstehe. Denn den Landbau hat mir ebensowenig jemand gelehrt wie diese Künste, und zugesehen habe ich den Menschen bei Ausübung der anderen Künste so gut wie beim Landbau. „Hab ich dir denn nicht schon lange gesagt, der Landbau wäre auch darin die alleredelste Kunst, daß er am leichtesten zu lernen wäre?" Laß gut sein! Ich weiß! Genug mit Saat und Ernte hab ich Bescheid gewußt, ohne mirs bewußt zu sein. Gehört aber nicht zur Kunst des Landbaus auch das Pflanzen der Fruchtbäume? „Freilich gehört es dazu," sagte Ischomachos. Wie mags denn also zugehen, fuhr ich fort, daß ich die Kunst der Saat und Ernte verstehen soll, die des Pflanzens aber nicht?" „Ja verstehst du die denn nicht?" fragte Ischomachos dagegen. Wie sollt ich sie verstehen? gab ich zur Antwort. Weiß ich doch nicht, in was für einer Art Boden man pflanzen soll; nicht, wie tief man die Grube für den Pflänzling machen muß; nicht, wie lang und wie breit sie sein muß; nicht, welche Lage man ihm geben muß, damit er am besten Wurzel schlägt! „Wohlan denn," sprach er, „lerne, was du nicht weißt! Was für Gruben sie für die Rebenpflänzlinge graben, hast du sicherlich schon gesehen?" Schon oft! „Hast du nun schon eine gesehen, die mehr als drei Fuß tief war?" Nein, beim Zeus, nicht einmal mehr als dritthalben Fuß tief! „Und die Breite? Hast du eine gesehen, die mehr als drei Fuß breit war?" Nein, beim Zeus, nicht einmal breiter als zwei Fuß! „Gut. Und nun sag mir auch, hast du schon eine gesehen, die noch nicht einen Fuß tief war?" Nein, beim Zeus! Nicht einmal eine, die weniger als anderthalb Fuß tief war! Da würde man ja die Pflanzen beim Behacken wieder herausgraben, wenn man sie so flach eingesetzt hätte. „So viel also weißt du schon zur Genüge, Sokrates, daß man nicht tiefer als dritthalb und nicht flacher als anderthalb Fuß gräbt." Das kann

einem freilich nicht entgehen, es liegt ja jedermann offen vor Augen! „Weiter denn! Kannst du trocknen Boden und feuchten unterscheiden, wenn du ihn siehst?“ Trocken ist der Boden um den Lykabettos und der ihm ähnlich sieht, feucht der im Bruch von Phaleron und der dem gleicht. „Würdest du nun die Gruben für die Pflänzlinge in trockenem Boden tiefer machen oder in nassem?“ Im trockenen, beim Zeus! Grübe ich im feuchten tief, so käm ich auf Wasser, und im Wasser könnt ich nicht mehr pflanzen. „Ich glaube, du hast ganz recht. Sollen nun die Pflänzlinge so rasch als möglich angehen, werden dann die Keime des Setzreises rascher in den Boden eindringen, wenn du etwas von der bearbeiteten Erde in die Grube geworfen hast oder in lauter unbearbeiteter?“ Offenbar in bearbeiteter rascher. „Demnach werden wir solche Erde in die Grube werfen müssen?“ Natürlich wohl. „Und wenn du nun das ganze Reis aufrecht hineinsetzest, so daß es zum Himmel hinaufsieht, glaubst du, daß es da besser einwurzelt, oder wenn du es ein wenig schräg in die eingeworfene Erde steckst, so daß es wie der Buchstabe Gamma halb auf dem Rücken liegt?“ Beim Zeus! besser so! Denn so werden mehr Augen unter die Erde kommen. Aus den Augen schlagen doch, wie ich sehe, die Pflanzen auch oben aus, da werden ja wohl auch die Augen unter der Erde dasselbe tun. Kommen aber unter der Erde viele Keime, so wird der Pflänzling, glaub ich, rasch und kräftig sprossen. „Auch hierüber trifft deine Meinung mit meiner zusammen. Würdest du aber die Erde um den Steckling nur aufschütten oder ringsum gut feststampfen?“ Feststampfen würd ich sie, beim Zeus! Wäre sie nicht gestampft, so würde sie sicherlich vom Regen in Schlamm verwandelt und von der Sonne bis auf den Grund ausgetrocknet, so daß die Pflänzlinge in Gefahr wären, vom Regen zu verfaulen oder von der Hitze zu verdorren. „Nun, Sokrates, demnach urteilst du auch vom Pflanzen der Weinstöcke geradeso wie ich.“ Muß man denn aber auch Feigenbäume so pflanzen? „Jawohl, und ich denke, auch alle anderen Frucht-

bäume. Denn was bei der Pflanzung des Weinstocks gut ist, was wolltest du davon für die anderen Pflanzungen verwerfen?" Aber den Ölbaum, fragte ich, wie werden wir den pflanzen? „Du willst mich da nur auf die Probe stellen, Sokrates, und weißt es ganz genau. Denn du siehst ja doch, daß die Grube für den Ölbaum tiefer gemacht wird. Sie graben ja meistens an den Wegen! Du siehst auch, daß alle Pflänzlinge schon Wurzeln haben, und daß auf allen Schlamm liegt, und daß sie oben zugedeckt sind." Ja, das seh ich alles. „Und siehst dus, so weißt dus doch auch! Oder ist es dir unbekannt, wie du eine Tonscherbe auf den Schlamm stülpen kannst?" Beim Zeus, sagte ich, ich weiß das alles, und ich wundre mich bloß, warum ich nur vorhin nein gesagt habe, wie du mich ganz allgemein fragtest, ob ich Bäume zu pflanzen verstünde. Ich dachte, ich würde auf keine einzige Frage, wie man zu pflanzen hätte, Antwort geben können. Als du aber daran gegangen bist, mich nach jedem für sich zu fragen, so antwortete ich dir auf alle Fragen ebenso, wie du darüber denkst, du, der Meisterlandwirt! Ist etwa deine Frage Belehrung, Ischomachos? Denn ich verstehe alles immer erst in dem Augenblick, wo du mich gefragt hast. Ich glaube, du führst mich immer durch Sachen, die ich weiß, zeigst mir dann, wie ähnlich denen, die sind, die ich nicht zu wissen glaubte, und überredest mich so, daß ich auch die wisse. „Glaubst du denn," antwortete er, „auch wenn ich dich über Geld fragte, welches davon echt und welches unecht wäre, so würde ich dich überreden können, daß du die echten Stücke von den falschen zu unterscheiden verstündest? Oder vom Flötenspiel oder von der Malerei und anderen Künsten der Art, könnte ich dich da auch bereden, zu glauben, daß du sie verstündest?" Warum nicht? sagte ich. Hast du mich doch zu glauben beredet, ich verstünde den Landbau, ob ich gleich wußte, daß mir noch niemand diese Kunst gelehrt hat! „Nein, so ists nicht, Sokrates," sagte er. „Sondern ich habe dir schon lange gesagt: die Landwirtschaft ist so eine liebenswürdige und sanftmütige Kunst, daß sie die

Leute durch das bloße Zusehen und Zuhören zu ihren Kennern macht. Vielfach belehrt sie einen auch selbst, wie man am besten mit ihr umzugehen hat. Zum Beispiel gleich der Weinstock steigt am Baum empor, wenn er einen in der Nähe hat, und lehrt damit dem Menschen, ihm einen Pfahl zum Aufrichten zu geben. Er breitet sein Laub ringsum aus, solange die Trauben jung sind, und lehrt uns dadurch das zu beschatten, was die Sonne in dieser Jahreszeit verbrennen könnte. Kommt aber die Zeit, wo die Sonne den Beeren Süße geben soll, so fängt er die Blätter fallen zu lassen an, und lehrt uns so, die Trauben zur Beförderung ihrer Reife bloßzulegen. Von der Fülle seiner Trauben bringt er viele schon zur Reife, während andere noch härtlich sind, und lehrt uns so, es mit der Traubenlese ebenso zu halten, wie man die Feigen pflückt, nämlich immer nur die reifen abzuernten."

Darauf sagte ich zu ihm: Ja, Ischomachos, aber wenn es so leicht ist, den Landbau zu lernen, und alle Leute gleichermaßen wissen, was dabei zu tun ist, wie gehts denn da zu, daß sich doch nicht alle gleichermaßen wohl dabei befinden, sondern die einen in Hülle und Fülle leben und noch überlei haben, die anderen sich aber nicht das Unentbehrliche beschaffen können, sondern noch Schulden machen? „Das will ich dir sagen, Sokrates," erwiderte er. „Nicht die Wissenschaft oder Unwissenheit der Landwirte ist schuld an dem Wohlstand der einen und dem Notstand der anderen; auch wirst du nie so eine Rede unter den Leuten umgehen hören, wie ‚das Haus ist zugrunde gegangen, weil der Sämann nicht gleichmäßig gesät' oder ‚weil der Gärtner die Baumreihen nicht richtig gepflanzt' oder ‚weil der Gutsherr den guten Boden verkannt und die Weinstöcke in unfruchtbares Land gepflanzt' oder ‚weil er nicht gewußt hat, daß es gut ist, den Acker vor der Aussaat beizeiten umzubrechen' oder ‚weils ihm unbekannt war, daß es gut ist, Dünger auf das Land zu bringen'. Viel eher kannst du die Leute sagen hören: der Mann erntet kein Getreide von seinem Gut, denn er sorgt nicht für Aussaat oder nicht für Dünger. Der

Mann erbaut auch keinen Wein, denn er läßt sichs nicht angelegen sein, Weinstöcke zu pflanzen, oder die er hat, zu pflegen, daß sie auch Trauben tragen. Auch Öl und Feigen hat er nicht, denn er kümmert sich nicht drum und tut nichts dazu. Daß die Landwirte in dergleichen verschieden sind, das ist der Grund, warums ihnen auch verschieden geht; weit mehr, als daß es einer dem andern durch eine kluge Erfindung im Landbau zuvortäte. Auch die Heerführer sind ja nicht darum die einen besser und die anderen geringer, weil sie in irgendwelchen Stücken der Heerführung verschiedener Meinung wären, sondern der Unterschied liegt offenbar im Maße ihrer Sorgfalt. Denn was alle Heerführer und auch die meisten Laien wissen, das tuen die einen und die anderen tuns nicht. So zum Beispiel dies wissen sie alle, daß es durch Feindesland besser ist, in solcher Ordnung zu marschieren, in der sie angegriffen am besten fechten können, aber die einen machen es auch so, die anderen nicht. Feldwachen vor dem Lager auszustellen ist gut, bei Tage wie bei Nacht, das wissen sie alle. Aber auch hier gilt dasselbe: die einen kümmern sich auch drum, daß es geschieht, die andern kümmern sich nicht drum. Geht der Marsch durch einen Engpaß, so ists schwer, einen zu finden, der nicht weiß, daß es besser ist, die beherrschenden Höhen zu besetzen, als sie unbesetzt zu lassen. Aber auch hierfür sorgen die einen und die anderen lassens bleiben. Ebenso ists in der Landwirtschaft auch mit dem Dünger. Daß er eine vortreffliche Sache ist, das sagen die Landwirte alle, und sie sehen ihn auch alle von selber entstehen. So genau sie aber auch wissen, wie er entsteht, und so leicht es ist, ihn in Menge zu bekommen, so denken doch manche nicht daran, ihn anzusammeln, sondern lassens eben gehen. Und der Gott schickt ihnen doch Wasser vom Himmel und macht aus allen Bodenvertiefungen Pfützen, und das Land trägt Unkraut aller Art, von dem es doch ohnehin reinigen muß, wer da säen will; und wenn man das ausgejätete Unkraut ins Wasser wirft, so wird schon die Zeit allein daraus machen, was der Boden gern hat: denn welches

Unkraut, ja welche Erde wird in stehendem Wasser nicht zu Dünger werden? Und was alles der Boden an besonderer Pflege bedarf, wenn er zu naß ist zur Aussaat oder zu salzig zu Baumpflanzungen, auch das wissen alle Landwirte, – daß das Salz im Boden durch Beimischung aller trockenen und nassen Stoffe, die kein Salz enthalten, unschädlich gemacht werden kann, aber auch das lassen sich die einen angelegen sein und die anderen nicht. Gesetzt, es wüßte einer ganz und gar nicht, was der Boden tragen kann, und sähe weder Frucht darauf wachsen noch Bäume, und hätte auch niemand, von dem er die Wahrheit darüber erfahren könnte, so ist es ja doch für jedermann viel leichter, mit einem Stück Land die Probe zu machen, was es leisten kann, als mit einem Pferd oder mit einem Menschen. Denn das Land schmückt sich mit keinem falschen Schein, sondern sagt einfach klar und wahr heraus, was es kann und was es nicht kann. Mir scheint aber, das Land ist der beste Probierstein für den Menschen, ob er selber was taugt oder nicht, gerade weil alles, was es angeht, so leicht zu erkennen und zu erlernen ist. Wer es nicht bearbeitet, der hat nicht, wie bei den anderen Künsten, die Ausrede, daß er es nicht verstünde. Vom Erdboden wissen alle, daß er Gutes mit Gutem vergilt. Drum ist die Trägheit im Landbau ein deutliches Zeichen einer nichtsnutzigen Seele. Daß ein Mensch ohne sein tägliches Brot leben könnte, bildet sich niemand ein. Wer also keine andere nährende Kunst versteht und auch seinen Acker nicht bauen will, der gibt zu erkennen, daß er vom Stehlen, Rauben oder Betteln zu leben im Sinn hat, oder daß er ein vollkommen unvernünftiger Mensch ist.

Ob aber einer auf seine Kosten kommt mit der Landwirtschaft, das hängt zum guten Teil auch davon ab, ob er ein wenig darauf acht hat, daß seine Arbeiter die günstige Zeit zur Arbeit benutzen oder ob er sich darum nicht kümmert. Denn ein Mann kann vielleicht mehr als zehn leisten, wenn er zur rechten Zeit arbeitet, und ein anderer Mann leistet wenig, weil er Schicht macht, ehe die Zeit um ist. Vollends

aber seine Leute sich den ganzen Tag die Arbeit leicht machen lassen, bringt den Landwirt leicht um die volle Hälfte der Arbeit, die getan werden konnte, – geradeso wie bei Wegen von zweihundert Stadien[1] einer dem anderen manchmal um hundert Stadien vorauskommt, obwohl sie alle beide jung und gesund sind, wenn der eine tut, was seine Aufgabe ist, und drauflosgeht, der andere es sich aber bequem macht, an Quellen und Schattenplätzen rastet, und sich umschaut und sich im Einatmen weicher Lüfte eine Güte tut. So machts auch in den Feldarbeiten einen großen Unterschied, ob die Arbeiter das tun, wozu sie angestellt sind, oder ob sie Vorwände ausfindig machen, um nichts zu tun, und ob man ihnen ihr Faulenzen hingehen läßt oder nicht. Und nun gar gut arbeiten und schlecht arbeiten, das ist gerade so ein großer Unterschied, wie überhaupt arbeiten oder überhaupt nicht arbeiten. Wenn sie beim Jäten der Weinberge so jäten, daß das Unkraut mehr wird und üppiger emporschießt, wie kann man da anders sagen, als daß sie so gut wie gar nicht arbeiten? Was also manche Landwirte zugrunde richtet, das sind weit mehr solche Dinge als geradezu Unwissenheit. Denn geht der Aufwand unverkürzt fort, die Arbeiten aber geschehen nicht so, daß sie die Mittel dazu unverkürzt hereinbringen, so kann man sich nicht wundern, wenn statt des Überflusses Mangel herauskommt. Männern aber, die sich ihrer Sachen anzunehmen verstehen und den Landbau mit angespannter Kraft betreiben, ist er das einträglichste Gewerbe. So hat ihn mein Vater betrieben und so hat er ihn mich treiben gelehrt. Niemals ließ er es zu, daß ich ein gut bearbeitetes Grundstück kaufte, aber wenn eins aus Nachlässigkeit oder Unvermögen des Besitzers unbearbeitet und unbepflanzt geblieben war, das trieb er mich an zu kaufen. Denn die gut bearbeiteten, sagte er, wären erstens teuer und könnten zweitens auch nicht im Werte steigen; die aber nicht im Werte steigen könnten, meinte er, machten auch nicht so viel

[1] Fünf Meilen.

Vergnügen, sondern alles was man besäße und pflegte, machte einem die meiste Freude nur, wenns an Wert und Güte zunähme. Nun nimmt nichts auf der Welt in größerem Maße zu an Wert als ein Feld, das erst wüst lag und dann zu reichem Ertrag gebracht wird. Du kannst mir glauben, Sokrates, wir haben viele Grundstücke zum Vielfachen des früheren Werts in die Höhe gebracht. Und dieses Verfahren, das so einträglich ist, ist dabei so leicht zu begreifen, daß du jetzt, nachdem du dies von mir gehört hast, es ebensogut weißt wie ich, und hingehen und es einem anderen lehren wirst, wenn du willst. Mein Vater hats aber von keinem anderen gelernt und auch nicht durch Grübeln herausgefunden, sondern weil er nun einmal eine Liebhaberei für den Landbau und für die Arbeit hatte, sagte er, hätte er ein Verlangen nach solchen Grundstücken gehabt, damit er was zu tun hätte und sich zugleich einen Gewinn schaffte, der ihm Vergnügen machte. Denn ich glaube, Sokrates, mein Vater war der größte Liebhaber des Landbaus in ganz Athen!"

Als ich das gehört hatte, fragte ich: Behielt denn dein Vater die Grundstücke alle, die er so in die Höhe gebracht hatte, oder verkaufte er auch welche wieder, wenn er einen hohen Kaufpreis bekam? „Er verkaufte auch welche, beim Zeus!" war die Antwort. „Nur kaufte er dann gleich wieder ein neues, aber ein wüst liegendes, weil er die Arbeit so liebte!" Aha! Da ist dein Vater in der Tat und Wahrheit von Natur ein ebensolcher Liebhaber des Landbaus gewesen, wie die Kornhändler Liebhaber des Korns sind! Weil sie es gar so lieb haben, fahren sie nach ihm dahin, wo sie hören, daß am meisten davon zu finden ist, über das Ägäische Meer oder über das Schwarze oder über das Sizilianische.[1] Dann nehmen sie so viel, wie sie davon kriegen können, zu sich in das nämliche Schiff, in dem sie selber fahren, und bringens über das Meer

[1] Ägypten, die Länder an der Nordküste des Schwarzen Meeres und Sizilien waren die Kornkammern für die gewerbereichen dichtbevölkerten Landschaften des inneren Griechenlands.

nach Hause. Und wenn sie einmal Geld nötig haben, dann schlagen sie das Korn nicht aufs Geratewohl los, wo sichs eben trifft, sondern wo sie hören, daß es am meisten in Ehren und im Preise bei den Menschen steht, dahin bringen sie es und denen vertrauen sie es an. So eine Bewandtnis ungefähr scheint mirs auch mit deines Vaters Liebhaberei am Landbau gehabt zu haben. Darauf sprach Ischomachos: „Du machst deine Witze, Sokrates, ich bin aber überzeugt, auch die Leute, die Häuser bauen und verkaufen und wieder andere bauen, haben ebenso am Bauen Liebhaberei." Beim Zeus, Ischomachos, sagte ich, ich schwöre dir, daß ich dir glaube, alle Menschen haben eine Liebhaberei für das, wovon sie denken, es wird ihnen Nutzen bringen! Aber ich sehe nun, Ischomachos, fuhr ich fort, wie gut du mit deiner ganzen Rede deinen ersten Satz verteidigt hast. Dein Satz war doch, die Kunst des Landbaus wäre von allen Künsten am leichtesten zu lernen, und nach allem, was du gesagt hast, bin ich nun völlig überzeugt, daß es sich auch wirklich so verhält. „Ja, beim Zeus," erwiderte er, „aber das geb ich dir auch zu, Sokrates, das was bei allen Unternehmungen die gleiche Rolle spielt, bei der Landwirtschaft und der Staatskunst, bei der Haushaltungskunst und dem Kriegswesen, ich meine, ob einer zu befehlen versteht, das macht eben überall einen gewaltigen Unterschied unter den Menschen. So auch auf einem Kriegsschiff, wenn sie sich ganze Tage lang, ohne anlegen zu können, über die offene See rudern müssen.[1] Da gibt es manchen Bootsmann, der versteht, so zu den Leuten zu sprechen und so mit ihnen zu gebaren, daß er ihre Seelen scharf macht zu freiwilliger Anstrengung, und wieder gibt es manchen, der so ungeschickt ist, daß er zur selben Fahrt die doppelte Zeit braucht. Und am Ziel steigen jene schwitzend ans Land, aber sie sagen einander nur Gutes nach, der Befehlende und die Gehorchen-

[1] Alle Kriegsschiffe waren Ruderschiffe. Die Ruder leisteten, was heute die Dampfmaschine, der Schiffsschnabel, was heute die Ramme und die Geschosse der Kanonen leisten.

den. Diese dagegen kommen zwar mit trockener Haut an, aber sie hassen ihren Befehlshaber und er haßt sie wieder. Auch den Heerführern gelingt es ebenso verschieden in diesem Stück. Die Soldaten der einen haben keine Lust, sich anzustrengen oder Gefahr zu bestehen, die Zumutung des Gehorsams finden sie unbillig, und sie leisten ihn nur, soweit sie geradezu müssen, ja sie tun groß damit, daß sie gegen ihren Befehlshaber widerspenstig sind. Auch sich zu schämen verstehen sie nicht, wenn dem Heere ein Schimpf widerfährt. Hingegen wenn ein gottbegnadeter, tüchtiger Heerführer, der seine Kunst versteht, dieselben Leute unter seinen Befehl bekommt, so sind sie wie verwandelt. Sie schämen sich, etwas Schimpfliches zu tun, Gehorsam dünkt ihnen eine gute Sache, und sie leisten ihn im ganzen wie im einzelnen, und wenn Anstrengung not tut, so strengen sie sich an und werden nicht unmutig. Kurz so wie in manchen Menschen eine gewisse Lust sich anzustrengen lebt, so machen tüchtige Heerführer auch im ganzen Heere eine Liebe zu Anstrengungen lebendig, und einen Ehrgeiz, vom Anführer bei einer rühmlichen Tat gesehen zu werden. Und die Heerführer, gegen die ihre Untergebenen so gestimmt sind, das sind, beim Zeus, die wahren Helden unter den Heerführern. Denn nicht die verdienen diesen Namen, die den heldenmäßigsten Wuchs haben und auf dem edelsten Streitroß sich als die kühnsten Reiter und besten Speerschützen unter den Ihrigen hervortun, sondern die ihre Leute dazu gewinnen können, daß sie gesinnt sind, mit ihnen durchs Feuer und durch jegliche Gefahr zu gehen. Wer es dahin bringt, daß ihm viele mit solchen Gesinnungen folgen, den kann man mit Recht einen großen Geist nennen. Wessen Beschlüsse viele Hände ins Werk zu setzen eifern, von dem darf es heißen, er komme mit großer Macht einhergefahren. Wer große Dinge mit der Kraft der Einsicht mehr als mit der leiblichen Gewalt vollbringt, der ist in Wahrheit der große Mann. So ists nun aber auch in den Geschäften der einzelnen. Wer es durchsetzen kann, daß seine Leute eifrig, angespannt und ausdauernd bei der Arbeit

sind, mag er Verwalter sein oder Herr, der ist der Mann, der etwas Ordentliches vor sich bringt und großen Überschuß macht. Läßt sich der Herr bei der Arbeit blicken, der doch den schlechten Arbeiter mit der schwersten Strafe zu treffen und den eifrigen mit der größten Ehre zu lohnen Macht hat, und die Arbeiter tun gar nicht desgleichen, Sokrates, dann kann ich ihm keine Anerkennung zollen. Aber wenn sie bei seinem Erscheinen in Bewegung kommen, und jedem von ihnen Wetteifer und Ehrliebe das Herz höher schlagen lassen, dann werd ich sagen: der Mann hat etwas von der königlichen Sinnesart. Und das ist das Allergrößte bei jedem Unternehmen, das durch Menschen ausgeführt wird, und auch bei der Landwirtschaft. Aber hiervon, beim Zeus, behaupte ich nicht mehr, man brauchte es nur einmal zu sehen oder zu hören, um es zu erlernen, sondern ich sage: wer dazu imstande sein soll, der muß dazu erzogen werden und muß zum Unterricht eine gute Naturanlage mitbringen, ja ich brauche das große Wort, er muß ein gottbegnadeter[1] Mensch sein. Denn diese ganze Kunst ist, dünkt mich, gar keine menschliche Kunst, sondern eine göttliche, die Kunst, so zu befehlen, daß gern gehorcht wird. Sie wird klärlich nur denen verliehen, die da Männer von untadliger Tugend sind. Dagegen über Widerwillige zu befehlen, das verhängen, glaub ich, die Götter über Menschen, die sie würdig halten, so zu leben, wie die Leute sagen, daß Tantalos im Hades die ewige Zeit verbringe, in steter Furcht, zum zweitenmal zu sterben!"[2]

---

[1] Wörtlich: dämonischer. — [2] Nach einer uns minder geläufigen Form der Sage hängt ihm ein den Sturz drohender Felsblock über dem Haupte.

Plato
Protagoras

Vorbemerkungen

In der Blüte des Mannesalters, noch nicht voll vierzigjährig, seine Kräfte mit dem viele Jahre älteren großen Sophisten Protagoras messend, wird uns Sokrates hier von dem größten seiner Jünger vorgeführt, in einem Drama, entworfen mit der Freiheit, die dem Dramatiker wie dem Romandichter bei Behandlung eines geschichtlichen Stoffes die Muse gewährt. Als Zeit der Handlung ist eins der letzten Jahre vor Beginn des Peloponnesischen Krieges zu denken, der im Frühjahr 431 v. Chr. Geburt entbrannte. Noch lebt der große Perikles, der Athen in diesen Krieg hineingeführt und dessen Ausbruch noch zweiundeinhalbes Jahr überlebt hat; seine zwei älteren, echtbürtigen Söhne, die dem Vater im Tode vorangingen, spielen als stumme Personen mit. Ort der Handlung ist der innere Säulenhof im Hause des Kallias, des etwas älteren Halbbruders jener jungen Männer. Denn seine Mutter war, nachdem sie dem Hipponikos die Söhne Kallias und Hermogenes und eine Tochter Hipparete, die spätere Gattin des Alkibiades, geboren, aus der Ehe mit ihm geschieden, um mit Perikles einen Ehebund einzugehen, dem dann jene zwei Söhne, Xanthippos und Paralos, entsprossen waren. Es kann auffallen, den Kallias schon um 432 als einen Hausherrn, der eine Gastlichkeit fast ohne Grenzen übt, uns vorgestellt zu sehen. Denn erstens mußte er damals noch sehr jung sein, da er, wie uns Xenophon in seinen Griechischen Geschichten berichtet, einundsechzig Jahre später als Mitglied einer athenischen Gesandtschaft nach Sparta ging und dort vor den Behörden der Lakedämonier und den Abgeordneten ihrer Verbündeten in einer Rede einen allgemeinen Friedensschluß empfahl. Zweitens lebte 432 sein Vater Hipponikos noch, denn Thukydides nennt ihn als Heerführer in einem Gefecht, das die Athener 426 den Böotern lieferten. Nun geht ja freilich Plato in manchen Werken mit der Zeitrechnung beinahe so frei um wie Shakespeare mit der Geographie, und auch in unserem Gespräch fehlt es an Ana-

chronismen nicht. Aber die Rolle, die darin Kallias spielt, braucht kein Anachronismus zu sein. Denn wenn er 432 nicht viel älter als zwanzig Jahre gewesen sein kann, so kann er doch auch nicht jünger gewesen sein. War er doch älter als sein mütterlicher Halbbruder Xanthippos, und von diesem erfahren wir aus Plutarchs Leben des Perikles, erstens, daß er 430 oder 429 der Pest erlag, und zweitens, daß er schon einen selbständigen Haushalt führte, und eine Frau hatte, deren große Lebensansprüche ihn in Geldverlegenheiten und dadurch in Mißhelligkeiten mit seinem Vater brachten. Auch Kritobulos, Kritons Sohn, der jugendliche Freund des Sokrates, hatte bei des Vaters Lebzeiten eine Frau, ein Hauswesen und ein großes Vermögen, von dem er zum Empfang von Gästen, zur Zahlung von Kriegssteuern und zur Leistung von Leiturgien großen Aufwand machte, wie aus Xenophons Haushaltungsbüchlein zu entnehmen ist. Man legte, scheints, in Athen großen Wert auf die Erhaltung der Familien, ganz besonders in den Eupatridengeschlechtern war man sehr ernstlich darauf bedacht. So kann es nicht wundernehmen, wenn die ältesten Söhne reicher Väter ebenso jung oder noch jünger Familienväter wurden, als heutzutage die Kronprinzen. Des Kallias Vater Hipponikos nun entstammte dem priesterlichen Geschlechte der Keryken und in seiner Familie war das Amt des Daduchos, des Fackelträgers bei den eleusinischen Weihen, erblich. Er war aber auch der reichsten Athener einer. Wie Xenophons Gastmahl zeigt, hatte er auch im Peiräeus ein Haus und kann in der Stadt selbst sehr wohl, wie andere reiche Bürger, der Häuser mehrere besessen haben. Warum wäre es unwahrscheinlich, daß er seinem ältesten Sohne schon beim Ausgange des zweiten Lebensjahrzehnts ein Weib gefreit und ihm zugleich, als dem Stammhalter, neben einer angemessenen Aussteuer auch das Stammhaus, das er bisher selbst bewohnt hatte, überlassen und sich selbst in ein anderes Haus zurückgezogen hätte? Denn das Stammhaus des Geschlechts ist es, in dem nun Kallias wirtschaftet und unser Gespräch vor

sich geht: das Gemach, in dem Prodikos logiert, hat Hipponikos vordem als Vorratskammer benutzt, und den alten Türhüter, der mit dem übrigen Inventar des alten Hauses an den jungen Herrn übergegangen ist, ärgert das Gäste- und Sophistenwesen, das sich nun darin breit macht. Daß des Kallias erste Frau und die Mutter seines Stammhalters Hipponikos, für den wir uns in der Zeit des Gesprächs die Wiege bereitstehend denken mögen, eine Tochter Glaukons war, sagt uns sein Todfeind, der Redner Andokides; und in einem Gespräche des Sokratikers Äschines, das den Namen des Kallias trug, war ein Zerwürfnis zwischen diesem und seinem Vater Hipponikos dargestellt oder erwähnt, eine Entzweiung über Geldsachen vermutlich, wie ja auch dem Perikles aus der frühzeitigen Etablierung seines Xanthippos Verdruß erwuchs, und jedem Vater leicht erwachsen konnte, dessen etablierter Sohn so aus dem vollen zu wirtschaften geneigt war, wie die Kallias, Xanthippos und Kritobulos es waren.

Ein Bruder von Kallias' Frau war der junge Charmides, Glaukons Sohn, den Plato bei dem Gespräch als stumme Person zugegen sein läßt, und ihre Schwester war Periktione, die einige Jahre nach der Zeit des Gesprächs ihrem Gatten Ariston den Platon selber und, vorher oder nachher, noch einen jüngeren Glaukon und einen Adeimantos gebar. Nun hat Plato mit dem Namen seines Onkels Charmides ein Gespräch benannt, das ebenfalls kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges spielt, dessen Zeitpunkt er aber noch genauer, ja fast ebenso genau bestimmt hat, wie die Zeit der Gespräche, die er den Sokrates an seinem Todestage oder am dritten Tage vor diesem halten läßt. Dort tritt nämlich Sokrates, soeben aus der Schlacht bei Potidäa nach Athen heimgekehrt, in eine Turnhalle und muß hier erst vielen ihn begrüßenden Bekannten Bericht über die Schlacht geben, dann wird ihm, auf seine Frage, wer in der langen Zeit seiner Abwesenheit sich unter den jungen Leuten des Nachwuchses durch Schönheit oder durch wissenschaftliche Anlagen bemerkbar gemacht

habe, der junge Charmides genannt, den er vor dem Feldzuge nur erst als Knaben gekannt hatte, und der schöne Jüngling erscheint denn auch alsbald auf der Bildfläche, umdrängt von einem aufgeregten Schwarm von Bewunderern und Verehrern, und zeigt sich, als ihm Sokrates auf den Zahn fühlt, wohlgeartet und zur Teilnahme an philosophischen Gesprächen geneigt und gut befähigt. Daraus nun könnte, wer gern an die Geschichtlichkeit der platonischen Gespräche glauben möchte, den zwiefachen Schluß ziehen, erstens, das Gespräch des Sokrates mit Protagoras, bei dem ja Charmides zugegen gewesen sei, könne nicht vor dem Herbst 432, in welchem die Schlacht bei Potidäa geschah, und werde also im Winter 432/431, wenige Monate vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges, stattgefunden haben, und zweitens, Charmides habe es wohl (wie dergleichen zu geschehen pflegte) seinem Hauptgange nach aufgezeichnet und in späteren Jahren seinem Neffen Plato mitgeteilt. Aber auch im Gastmahl Platos wird der Teilnahme des Sokrates an dem thrakischen Feldzuge, dessen Hauptaktion die Schlacht bei Potidäa und die Einschließung dieser Stadt war, gedacht, und hier werden Dinge davon erzählt, die durch jene Rechnung einen Riß machen. Sokrates, heißt es hier, tat sich nicht nur in der Schlacht hervor, sondern während des ganzen Feldzugs, zur Sommers- und zur Winterszeit, durch seine Standhaftigkeit im Ertragen der Strapazen, ganz vorzüglich aber der strengen thrakischen Winterkälte, die den anderen Soldaten fürchterlich war, denn während diese die Füße in Felle und Filze hüllten, wenn sie sich einmal aus den Zelten in die freie Luft trauten, ging Sokrates in seinem gewöhnlichen dünnen Überwurf hinaus und schritt barfuß leichter über das Eis als die anderen mit ihrer Fußbekleidung. Ist dieses geschichtlich – und es sieht sehr danach aus –, so hat Sokrates nicht gleich nach der Schlacht das Neueste darüber in Athen berichten können, und hat den Winter 432/431 nicht in Athen, sondern als Soldat in Thrakien verlebt; denn begonnen hatte der thrakische Feldzug mitten

im Sommer 432, wenige Monate vor der Schlacht bei Potidäa; und ein Jahr lang hatten die dazu ausgesandten Bürger jedenfalls im Felde auszuharren, ehe sie durch neu ausgehobene abgelöst wurden.

So ist denn ohne Zweifel auch der Protagoras des Plato wie seine übrigen Gespräche ein Kunstgebilde, und der darin verwendete geschichtliche Stoff nach künstlerischem Bedürfnis gruppiert und gestaltet. Ein Versuch, durch Auflösung der Kunstform den ungeformten Rohstoff zurückzugewinnen, würde so zwecklos wie fruchtlos sein. Es genügt zu wissen, daß die drei großen Sophisten Protagoras, Prodikos und Hippias sich wiederholt und auch längere Zeit in Athen aufgehalten haben und in mancherlei Art als Lehrer und Jugendbildner dort aufgetreten sind. Für Protagoras und Prodikos war ja Athen auch im politischen Sinn die Hauptstadt, denn Abdera und Keos waren Untertanenstädte der Athener. Elis, die Vaterstadt des Hippias, war freilich von 431 bis 421 im Kriege, später aber zeitweilig im Frieden, ja sogar befreundet mit Athen; die Streitgespräche des Sokrates mit Hippias, von denen Xenophon, doch wohl als Ohrenzeuge, berichtet, gehören in diese spätere Zeit, wahrscheinlich in eins der letzten Jahre vor Xenophons Aufbruch zum Prinzen Kyros, 403, 402 oder 401. Von Gesprächen des Sokrates mit Protagoras und Prodikos sagt Xenophon wohl nur darum nichts, weil er zu jung war, um aus eigener Wissenschaft davon erzählen zu können. Aber daß Sokrates auch mit Protagoras oft sprach und stritt, der eifrige Weisheitsprüfer mit dem großen Weisen, der sein Licht so hell leuchten ließ vor den Leuten, das konnte bei der Art des atheniſchen Lebens gar nicht ausbleiben, nur wird über den Inhalt dieser Gespräche, da Protagoras des Sokrates Vater hätte sein können und siebzigjährig starb, der mehr als 40 Jahre nach Sokrates geborene Plato schwerlich etwas Genaueres gewußt haben.

In das Haus des Kallias hat Plato das von ihm erfundene Gespräch der zwei großen Geister darum verlegt, weil Kallias

als enthusiastischer Freund der Wissenschaft und des Sophistentums und sein Haus als Sophistenherberge allgemein bekannt und berufen war. Im Jahre 421 hatte beim Wettkampfe der Komödien am großen Bacchusfeste den ersten Preis Eupolis errungen mit seinen „Schmarotzern" (Kolakes); das Stück spielte in oder vor dem Hause des Kallias, und nannte unter denen, die sich darin füttern ließen, den Chärephon, den Freund des Sokrates, und den Protagoras, den bösen Dämon des Hauses, der

„Windbeutelt über das, was da schwebt am Himmelszelt,
Und sich schmecken läßt, was hienieden sich seinem Schnabel beut", –

und zum Danke dem Wirt den hygienischen Rat gibt, brav zu trinken, damit er die Lunge ordentlich durchgespült habe, ehe der Hundsstern die heißen Tage bringe. Weit glimpflicher als die Komödiendichter, die keine Schonung kennen, behandeln den adelsstolzen und gastlichen, wein- und wissensdurstigen Lebemann Kallias sein Neffe Platon und der ihm persönlich wohl fernstehende Xenophon. Indem Xenophon in seinen Griechischen Geschichten dem achtzigjährigen Daduchen als Gesandten Athens zum Friedenskongresse zu Sparta eine pomphafte Rede in den Mund legt, nennt er ihn einen der Menschen, denen es ebensoviel Vergnügen mache, sich selber zu loben, als ihr Lob von anderen zu hören. Als gebildeten Mann aber und als liebenswürdigen Wirt läßt ihn, wie Plato im Protagoras, so auch Xenophon in seinem Gastmahl sich betragen.

In des Kallias Hause nun, dem glänzendsten von Athen, hat Plato um sein Streiterpaar eine glänzende Korona versammelt. Nicht genug, daß er dem größten der Sophisten die beiden nächstgroßen gleichsam als Folie zur Seite stellt, die Kunde, daß dieses Dreigestirn sich da zusammengefunden habe, läßt er schon am frühen Morgen eine ganze Anzahl junger Männer oder heranreifender Jünglinge im Hause des Kallias vereinigen. Zum Teil sind es Söhne der ersten Eupatriden-

familien, mit Kallias, mit Perikles und auch mit Plato selbst in verschiedener Weise verschwägert oder verwandt, so des Perikles Söhne, dann Platos zwei Oheime, der schöne Charmides und dessen Vetter, der gescheite Kritias, dieser Ausbund des revolutionären Geistes der Zeit, als Dichter wie als Politiker, der siebenundzwanzig Jahre nach der Zeit des Gesprächs als Haupt der Dreißig der Schrecken Athens werden sollte, – ferner der damals ebenso wie Kritias etwa zwanzigjährige Alkibiades, der erst sein Freund war und zuletzt sein Opfer ward, wahrscheinlich auch die beiden Adeimantos, deren Namen auch ein Bruder Platos führte, von denen aber nur der Sohn des Leukolophides geschichtlich bekannt ist: er war einer der Führer der letzten atheniſchen Kriegsflotte, deren Vernichtung im Hellespont im Jahre 405 den Fall Athens entschied, und ward später von seinem Genossen im Heerbefehl, Konon, angeklagt, die Flotte dem lakedämonischen Heerführer Lysandros verraten zu haben. Wenn nicht zum Adel Athens, so doch zu seiner geistigen Aristokratie gehören vier andere Zuhörer des Gesprächs: der damals noch jugendliche Arzt Eryximachos, des Akumenos Sohn, Phädros aus Myrrhinus, mit dessen Namen Plato eins seiner berühmtesten Gespräche benannt hat, endlich Pausanias aus der Töpfervorstadt mit seinem noch sehr jungen, später als Tragödiendichter zu hohem Ruhm gelangten Liebling Agathon. Diese vier spielen auch im Gastmahl Platos mit, jedem von ihnen hat Plato dort eine geistreiche Rede über den Eros in den Mund gelegt. Hier sind sie nur Zuhörer, aber der ganze Hörerkreis erscheint erfüllt vom lebendigsten Interesse für wissenschaftliche Belehrung und wissenschaftliche Erörterung, von leidenschaftlicher Lust an der Kunst gefälliger Rede und am Wettkampfe philosophischen Streitgesprächs.

Geschrieben ist der „Protagoras" Platos möglicherweise schon vor des Sokrates Tode, vielleicht aber doch erst später als die „Verteidigungsrede" und der „Kriton", sicherlich früher als der „Gorgias", das „Gastmahl" und der „Phädon", und ge-

wiß auch vor der ersten großen italienischen Reise Platos, die ihn mit den in diese späteren Schriften eingestreuten pythagoreischen Lehren erst bekannt machte. Von diesen Lehren fehlt im „Protagoras" noch jede Spur; und so läßt sich annehmen, daß Plato, was er darin seinen Meister über ethische Dinge sagen läßt, wirklich als sokratische Lehre kannte, besonders auch die Gleichsetzung des Guten mit dem Angenehmen, die es begreiflich macht, wie der Begründer der kyrenäischen Lustphilosophie, Aristippos, sich einen Sokratiker nennen und bei anderen als Sokratiker gelten konnte. Im „Protagoras" stellt Sokrates diesen Satz mit der neckenden Kühnheit des freien Denkers der Allerweltsmeinung entgegen, daß, „wie die Leute so denken", von dem Angenehmen manches gut, manches aber auch nicht gut sei. In seinem beträchtlich später geschriebenen „Gorgias" hat Plato die Sache herumgedreht. Hier sind vielmehr des Sokrates Gegner Gorgias, Polos, Kallikles der Ansicht, daß das Angenehme auch das Gute sei, und die ganze Korona der Gorgiasverehrer ist mit ihnen einverstanden, so daß hier vielmehr diese alte Sokrateslehre als die Allerweltsmeinung erscheint, zu der sich nur nicht alle Welt so freimütig wie diese vorgeschrittenen kühnen Geister zu bekennen wagt, — wie ja auch in unserem Gespräch Protagoras sein Zögern, sie anzuerkennen, mit der Rücksicht „auf seinen ganzen Wandel", d. h. mit anderen Worten auf seinen Ruf bei den Leuten, begründet. Denn freilich, aus der Gleichsetzung des Angenehmen mit dem Guten wußte zwar Sokrates Lehren der positivsten Sittlichkeit zu entwickeln, wußte er Forderungen ernstlichster Mäßigkeit und Selbstbeherrschung, strengster Gerechtigkeit, hilfreichster Freundestreue und Familientreue, tatkräftigster Vaterlandsliebe daraus abzuleiten; der ungeweihten Menge dagegen erschien sie, wie jenen ihren verwegenen Bekennern, die Plato im „Gorgias" dem Sokrates entgegenstellt, als Freibrief und Bekenntnis zu einer Lebensführung zügelloser Genußgier. So faßt und bekämpft sie aber im „Gorgias" der platonische Sokrates auch selbst, und zeigt mit allen Mitteln

seiner dialektischen Kunst, daß das Gute und das Angenehme ganz verschiedene Dinge seien. Da wir uns nun nach Platos Absicht des Sokrates Gespräch mit Gorgias reichlich zehn Jahre später als das mit Protagoras geführte vorstellen sollen, so könnte man meinen, Sokrates habe in dieser Zwischenzeit seine Meinung über das Verhältnis des Angenehmen zum Guten geändert, und das habe Plato dartun wollen. Aber das wäre ein Irrtum. Plato ist es, der in der Zeit zwischen der Entstehung beider Werke seine Meinung geändert hat, nicht Sokrates. Solange Sokrates lebte, und noch einige Zeit nachher, war Platos Philosophie wesentlich sokratische Philosophie. Wäre die Gleichsetzung des Angenehmen mit dem Guten von Sokrates in seinen letzten Lebensjahren aufgegeben gewesen, so würde sein Schüler sie ihn in dem kurz vor oder kurz nach Sokrates' Tode geschriebenen „Protagoras" nicht siegreich gegen den großen Sophisten haben verteidigen lassen. Nie und nirgends läßt er seinen Sokrates im Ernste Meinungen aussprechen, die er nicht selbst für wahr und richtig hält, aber als er später über Sokrates hinausschreitend sein eigenes philosophisches System aufzubauen begonnen hatte, nahm er sich die Freiheit, in den Werken mittlerer und späterer Zeit die Lehren dieses Systems dem Meister in den Mund zu legen, nicht nur, um ihnen die Würde des Sokratesnamens zu leihen, sondern wohl mehr noch, um mit der Ehre dieses Baues das Haupt des Mannes zu kränzen, dessen mächtiger Anregung er die Kraft und Fähigkeit zu seiner Errichtung zu verdanken sich bewußt war. Für die echte sokratische Ethik aber war die Gleichstellung des Guten mit dem Angenehmen der grundlegende Satz und der Schlüssel zum Verständnis der zwei anderen, nicht minder paradoxen Sätze, daß alle Tugend Wissen sei, und daß kein Mensch mit Wissen und Willen Böses tue, welche Sätze sich mit jenem etwa so verbanden: gut ist, was angenehm ist, Lust oder Freude gewährt, dagegen schlimm oder bös ist, was Unlust und Leid bringt. Da nun niemand sich Unlust und Leid, sondern jedermann sich Lust und Freude wünscht, so

wird niemand Böses tun, wenn er weiß, daß es bös ist, d. h. mehr Unlust und Leid als Freude und Lust mit sich bringt und nach sich zieht. Um so öfter werden Menschen aus Unwissenheit fehlen, nämlich weil sie nicht wissen, wieviel Leid und Unlust aus ihren Taten in der nächsten und ferneren Zukunft quellen wird. Tugend, d. h. die Kraft und Gewohnheit gut zu handeln und Übeltat zu meiden, ist also Wissen, und der Tugendhafteste ist, wer am besten weiß, wie viele, wie starke und wie dauerhafte Lust und Unlust aus den verschiedenen menschlichen Taten entsteht. Wie Sokrates diese Lehre auf die verschiedenen Gebiete und Arten menschlichen Handelns angewandt, wie er, in dem Bewußtsein ein mehr als gewöhnliches Maß jenes Wissens erworben zu haben, seine jungen Freunde und Folger belehrt und ihnen gezeigt habe, daß für des Menschen Glück Verehrung der Götter, Gerechtigkeit gegen alle Mitmenschen und tätiges Wohlwollen gegen die Nächsten, Selbsterziehung zur Herrschaft über die Begierden und fleischlichen Schwächen, höchste Ausbildung der angeborenen leiblichen und geistigen Anlagen, vor allem aber und zu allem ernstliches Streben nach eigener sittlicher Erkenntnis förderlich und unentbehrlich sei, das ist aus Xenophons „Erinnerungen" und aus den zwei kleineren Schriften desselben, welche dieses Buch enthält, weit mehr als aus den Werken Platos zu ersehen. Von dem eigenen ethischen Philosophieren des Sokrates aber gibt unter den platonischen Schriften der „Protagoras" wohl den getreusten Bericht.

Protagoras

Schauplatz eine Nische in einer athenischen Wandelbahn.

Ein Freund des Sokrates. Sieh da, Sokrates! Woher des Weges? Doch was frag ich! Natürlich von der Jagd auf die Schönheit des Alkibiades! Nicht? Ich sah ihn neulich und fand, er ist wirklich ein schöner Mann, aber doch schon ein Mann, Sokrates, unter uns gesagt, und kriegt schon einen ordentlichen Bart.

Sokrates. Nun, und was macht das? Hältst dus denn nicht mit Homer, der da sagt, die schönste Blüte wäre die des Jünglings mit dem ersten Flaum[1], wie ihn jetzt Alkibiades hat?

Freund. Und jetzt kommst du wirklich von ihm? Und wie ist dir der Jüngling gesinnt?

Sokrates. Gut. Besonders heute ist mirs so vorgekommen. Er ist mir beigesprungen und hat viel für mich gesprochen. Denn ich komme wirklich eben von ihm. Aber ich will dir etwas sagen, worüber du staunen wirst: er war da und ich habe gar nicht auf ihn geachtet, sondern oft ganz vergessen, daß er da war.

Freund. Nicht möglich! Was muß denn da zwischen euch gekommen sein? Ein Schönerer als er ist dir doch gewiß hier in unserer Stadt nicht begegnet?

---

[1] Wie ich die heiligen Schluchten des Walds durchschreitend nun mählich
Nahe schon kam dem stolzen Palast der Zauberin Kirke,
Trat mir Hermes entgegen, der Gott, mit goldenem Stabe,
Eh ich gelangt zum Hause, dem Jüngling gleich in der schönsten
Blüte, dem eben der Flaum anfängt am Kinne zu sprossen.
Odyssee, 10, 275 ff.

Sokrates. Allerdings! Ein viel Schönerer!

Freund. Was sagst du? Ein Athener oder ein Fremder?

Sokrates. Ein Fremder.

Freund. Woher?

Sokrates. Aus Abdera[1].

Freund. Und der ist dir so schön vorgekommen, daß er den Sohn des Kleinias ausstach?

Sokrates. Freilich, mein Vortrefflichster! Wer weiser ist, muß einem doch schöner vorkommen!

Freund. Was, Sokrates? Bist du jetzt eben mit einem Weisen zusammen gewesen?

Sokrates. Allerdings. Mit dem Weisesten aller lebenden Menschen, wenn anders Protagoras für den Weisesten gilt.

Freund. Was sagst du? Protagoras ist hier?

Sokrates. Schon seit vorgestern.

Freund. Und da kommst du jetzt eben frisch von ihm her?

Sokrates. Und habe viel mit ihm gesprochen und ihn viel sprechen hören.

Freund. O dann erzähl uns das Gespräch! Setz dich hier zu uns! Der Junge[2] macht dir Platz.

Sokrates. Gern, und ich werde euch dankbar sein, wenn ihr mir zuhört.

Freund. O wir dir auch, wenn du erzählst!

Sokrates. Also Dank hüben und drüben. Nun denn, so hört!

---

[1] Ohne Anzüglichkeit gesagt. Abdera war damals eine der größten Städte des athenischen Bundes, ihre Bürger zahlten einen sehr hohen Schoß in die Bundeskasse und waren ebenso helle Köpfe wie andere Jonier auch. Erst Cicero nennt eine politische Dummheit einen Abderitenstreich, und Juvenal sieht einen Witz des Schicksals darin, daß Männer wie Protagoras und Demokritos „in der dicken Luft von Schöpsenheim" geboren sein mußten. — [2] Junge heißt jeder bedienende Sklav, er mag so alt sein wie er will: denn zum Manne kann ein Sklav nie werden. Es bezeichnet die läßliche athenische Art, daß hier der Bediente sich neben seinem Herrn und dessen Freunden hat niedersetzen dürfen, und dem hinzutretenden Sokrates erst Platz macht, als sein Herr es ihm heißt. Man vergleiche die Schrift vom Staate der Athener im Anhang.

In der vergangenen Nacht, es war noch tiefe Dämmerung, kam Hippokrates, der Sohn Apollodors und Bruder des Phason, an meine Tür, klopfte mit dem Stocke stark an, und als man ihm geöffnet hatte, kam er in großer Eile geradeswegs zu mir herein und rief laut: „Sokrates! Wachst du oder schläfst du?" Ich erkannte seine Stimme und sagte: das ist Hippokrates. Es ist doch nichts vorgefallen? „Nur Gutes," war seine Antwort. Das ist schön, sprach ich, aber was ists denn? und warum kommst du? „Protagoras ist hier in Athen," erwiderte er herantretend. Schon vorgestern, erwiderte ich. Und du hasts eben erst gehört? „Ja, bei den Göttern," sprach er, „erst gestern abend." Damit tastete er sich an mein Bett heran, setzte sich zu meinen Füßen und sprach: „Gestern abend ganz spät, als ich von Oenoe[1] heimkam, – denn mein Diener Satyros war mir davongelaufen. Ich hatte dirs sagen wollen, daß ich ihm nachsetzen wollte, hatte es aber über was anderem vergessen. Wie ich nun zurückkam, und wir gespeist hatten und zu Bette gehen wollten, da sagte mir mein Bruder erst, Protagoras wäre hier angekommen. Erst wollte ich gleich zu dir gehen, dann kam mirs aber doch zu tief in der Nacht vor. Sowie aber heute der Schlaf meine Glieder losließ, stand ich gleich auf und machte mich auf den Weg hierher." Da ich sah, wie aufgeregt er war, und wie mannhaft er auf sein Ziel losging, so sprach ich: Nun, was geht denn das dich an? Hat dir denn Protagoras was getan? Da lachte er: „Ja, bei den Göttern, Sokrates! Nämlich, daß er ein Weiser ist und mich nicht auch zu einem macht." O beim Zeus, sprach ich, wenn du ihm Geld und gute Worte gibst, wird er dich auch schon zu einem machen. „Ach wenns doch so stünde, o du Zeus und ihr anderen Götter!" war seine Antwort. „Dann würde ich alles dranwenden, was mir gehört oder meinen Freunden. Aber eben darum komm ich jetzt zu dir, daß du ein Wort für mich bei ihm einlegen sollst. Denn ich bin erstens doch noch ein

[1] Ort im Kithärongebirge, nahe der böotischen Grenze.

bißchen jung, und dann hab ich den Protagoras auch noch nie gehört oder gesehen. Denn wie er früher hier war, war ich noch ein Knabe. Alle Welt lobt ja doch den Mann, Sokrates, und sagt, er wäre der größte Meister in der Kunst der Rede. Wollen wir nicht zu ihm gehen, damit wir ihn noch zu Hause treffen? Ich höre, er wohnt bei Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Laß uns doch hingehen!" Ich darauf: Es ist noch zu früh, zu ihm zu gehen, lieber Freund. Aber wir wollen aufstehen und hier im Hofe spazieren gehen, bis es hell wird. Protagoras ist meistens zu Hause, sei also guten Muts, wir werden ihn wahrscheinlich antreffen.

Damit standen wir auf und fingen an, im Hofe herumzuwandeln. Um das geistige Vermögen des Hippokrates ein wenig auf die Probe zu stellen, fing ich ein Examen mit ihm an und fragte ihn: Sag mir doch, Hippokrates, wenn du jetzt zu Protagoras gehst und ihm Geld zahlen willst als Lohn für deine Ausbildung, zu wem denkst du da eigentlich daß du gehst, und was denkst du, daß aus dir werden soll? Wie zum Beispiel, wenn du zu deinem Namensbruder Hippokrates aus Kos[1] zu gehen gedächtest, dem Mann aus dem Asklepiadengeschlecht, und ihm Geld zahlen wolltest als Lohn für deine Ausbildung, und wenn dich da einer fragte: Sag mir doch, wer ist denn der Hippokrates, daß du ihm Lohn zahlen willst? – was würdest du ihm antworten? „Ein Arzt, würde ich sagen." Und um was zu werden? „Auch ein Arzt, würde ich antworten." Und wenn du zu Polykleitos von Argos oder zu unserem Pheidias zu gehen und ihnen Lohn für deine Ausbildung zu zahlen gedächtest, und dich einer fragte, wer der Polykleitos oder der Pheidias wäre, daß du ihm Geld zahlen wolltest, was würdest du antworten? „Daß sie Bildhauer wären." Und

[1] Dem Begründer der wissenschaftlichen Heilkunde, der er durch seine Schriften für beinahe zweitausend Jahre höchste Autorität war. Er war etwa zehn Jahre jünger als Sokrates und seine Erwähnung stimmt nicht ganz zu der angenommenen Zeit des Gesprächs. Die Asklepiaden zu Kos verehrten als Ahnherrn und Schutzpatron den Heilgott Asklepios.

wenn er fragte, was du selbst werden wolltest? „Offenbar auch Bildhauer.“ Gut, sprach ich. Nun wollen wir zwei beide aber doch zum Protagoras gehen und uns erbieten, ihm Geld für deine Ausbildung zu zahlen; und nicht nur unser eigenes Geld, sondern wenn ihn das zu bewegen nicht hinreicht, so wollen wir auch noch das Geld deiner Freunde daranwenden. Wenn uns nun jemand so voll Eifers um diese Sache sähe und uns fragte: Sagt mir doch, ihr, Sokrates und Hippokrates, was ist denn der Protagoras, daß ihr ihm Geld zahlen wollt? – was würden wir ihm da antworten? Mit welchem Namen hören wir den Protagoras nennen, wie wir den Pheidas Bildhauer und den Homer Dichter nennen hören? Mit welchem Namen dieser Art hören wir den Protagoras nennen? „Je nun, Sokrates, du weißt ja, die Leute nennen ihn einen Sophisten.“ Demnach gehen wir zu ihm und zahlen ihm unser Geld, weil er ein Sophist ist? „Sicherlich.“ Wenn dich nun einer auch noch fragte: Was willst du denn selber werden, daß du zum Protagoras gehst? Da errötete er – es war nun schon so hell, daß man das sehen konnte – und sprach: „Wenn es so ist wie vorhin, offenbar ein Sophist“. Was? sprach ich. Würdest du dich nicht schämen, dich den Griechen als Sophisten vorzustellen? „Ja beim Zeus, Sokrates, wenn ich sagen soll, was ich denke.“ Aber, Hippokrates, am Ende ists wohl gar nicht eine Ausbildung von der Art, was du bei Protagoras zu erlangen hoffst, sondern eine solche, wie du sie beim Schreiblehrer erhieltest, und beim Lautenspieler und beim Turnmeister. Bei allen diesen war dirs doch nicht um die Erlernung ihres Handwerks zu tun, um ein Gewerbe daraus zu machen, sondern um Ausbildung deiner Jugend, wie sie dem Freigeborenen wohl ansteht, der für sich und nicht fürs Publikum leben will? „Ganz gewiß, ich denke, daß es mehr von dieser Art ist, was ich bei Protagoras lernen will.“ Und weißt du also auch, was du jetzt zu tun im Begriffe bist? Oder merkst du es nicht? „Was meinst du?“ Daß du deine Seele der Pflege eines Mannes übergeben willst, der ein Sophist ist, wie du

sagst, und doch, wenn ich mich nicht sehr irre, nicht weißt, was das eigentlich für ein Ding ist, ein Sophist. Und weißt du das nicht, so weißt du also auch nicht, ob es ein gutes oder ein schlimmes Ding ist, dem du deine Seele überliefern willst. „Ich glaube doch, das weiß ich." Nun denn, sprich! Was glaubst du, daß ein Sophist ist? „Ich glaube," sprach er, „wie es der Name schon sagt, einer, der die wissenschaftlichen Sachen versteht." Nun, sprach ich, das kann man doch auch von den Malern und den Baumeistern sagen, sie wären die Leute, die die wissenschaftlichen Sachen verstünden. Wenn uns nun einer fragte, worauf sich die wissenschaftlichen Sachen bezögen, die die Maler verstünden, so würden wir ihm wohl antworten: auf das Bildermachen. Und ebenso bei den anderen. Wenn uns aber einer so fragte: Worauf beziehen sich denn die wissenschaftlichen Sachen, die der Sophist versteht? – Was würden wir ihm antworten? Was für ein Geschäft ists, darin der Sophist Meister ist? „Was sollen wir anders sagen, Sokrates, als daß er es versteht, den Leuten die Kunst der Rede beizubringen?" Das wäre vielleicht recht geantwortet, aber noch nicht ausreichend. Denn die Antwort fordert wieder eine Frage, nämlich worüber einen denn der Sophist reden lehrt, – wie der Lautenspieler doch offenbar seine Schüler über die Sache auch zu reden fähig macht, wovon er ihnen das Verständnis beibringt, nämlich über das Lautenspiel. Nicht wahr? „Allerdings." Nun gut, worüber macht also der Sophist seine Schüler zu reden geschickt? Doch vermutlich über dieselbe Sache, die er auch versteht? „Man sollte es denken." Was ist denn das nun für 'ne Sache, die der Sophist selber versteht, und wovon er auch seinen Schülern das Verständnis eröffnet? „Beim Zeus," sprach er, „darauf weiß ich dir nicht mehr zu antworten."

Darauf sagte ich: Nun? Und siehst du denn nicht, welcher Gefahr du deine Seele auszusetzen gehst? Wenn du deinen Leib einem Menschen anvertrauen und es darauf ankommen lassen solltest, ob es ihm gut oder schlecht bekommen würde, so

würdest du dirs doch erst nach allen Seiten überlegen, ob du es tun solltest oder nicht, und würdest deine Freunde und Verwandten zu Rate ziehen und die Sache mit ihnen viele Tage lang erwägen. Um das aber, was du doch höher anschlägst als deinen Leib, und von dessen gutem oder schlechtem Zustand dein ganzes Wohlbefinden oder Übelbefinden abhängt, nämlich um deine Seele, um die hast du weder Vater noch Bruder zu Rate gezogen, noch irgendeinen von uns, deinen Freunden, ob du sie diesem hergelaufenen Fremden anvertrauen solltest oder nicht, sondern am Abend hast dus gehört, daß er da wäre, und in der Morgendämmerung kommst du schon, und ob du dich ihm überlassen sollst oder nicht, danach fragst du mit keinem Wort und verlangst keinen Rat darüber, vielmehr bist du ganz bereit, dein Geld und das Geld deiner Freunde daranzuwenden, als ein Mensch, der seinen Entschluß schon gefaßt hat, unter allen Umständen ein Zögling des Protagoras zu werden, den du doch gar nicht kennst, wie du sagst, und noch nie ein Wort mit ihm gesprochen hast, sondern nur einen Sophisten nennst, und dabei offenbar nicht weißt, was ein Sophist eigentlich für ein Geschöpf ist, daß du dich ihm anvertrauen willst. Als Hippokrates das hörte, sagte er: „So sieht es freilich aus, Sokrates, nach dem, was du sagst". Meinst du nicht, Hippokrates, fragte ich ihn nun, daß der Sophist so eine Art von Kaufmann oder Krämer sei, der mit Waren Handel treibt, von denen sich die Seele nährt? Mir kommt es so vor, als ob er etwas der Art wäre. „Ja wovon nährt sich denn die Seele?" Doch wohl von den Sachen, die sie lernt, sprach ich. Und so sieh ja zu, daß dich der Sophist nicht betrügt mit der Ware, die er dir anpreist, gerade wie die Krämer und Kaufleute mit den Mitteln zur Leibesnahrung. Denn die loben ja wohl alles, was sie zu verkaufen haben, und was dem Leibe nützlich oder schädlich sei, wissen sie doch selber ebensowenig, wie es ihre Kunden wissen, wenn nicht einer davon zufällig ein Arzt oder ein Turnmeister ist. Ebenso machen es auch die Leute, die da Wissenschaften und Lehren

in den Städten herumführen und jedem verkaufen, dens danach gelüstet. Sie loben alles, was sie zu verkaufen haben, und vielleicht, mein Trefflichster, könnten doch auch unter ihnen welche sein, die nicht wissen, was von den Dingen, die sie feilhalten, der Seele taugt und was ihr schädlich ist, – ebenso wie ihre Käufer es nicht wissen, es müßte sich denn zufällig einer auf die Seelenheilkunst verstehen. Wenn du nun weißt, was von diesen Dingen gesund und was ungesund ist, so kannst du ja ohne Gefahr wissenschaftliche Belehrungen einkaufen, von Protagoras oder von wem es sonst sei. Wo aber nicht, mein Trefflichster, so sieh dich vor, daß du nicht dein Allerteuerstes auf einen gewagten Wurf setzest! Denn die Gefahr ist ja viel größer beim Einkauf von Lehren als von Speisen. Wenn man beim Krämer oder Kaufmann Speisen und Getränke einhandelt, so kann man sie in Gefäßen nach Hause tragen, und dann, noch ehe man sie trinkend oder essend sich einverleibt, erst beiseitestellen, und mit einem, der es versteht, Rat halten, was man davon essen und trinken soll und was nicht, und wieviel und wann, und so ist die Gefahr beim Kauf nicht so groß. Lehre dagegen kann man in keinem anderen Gefäß nach Hause tragen, sondern muß sie notwendig, wenn man den Preis erlegt hat, in seine Seele selber aufnehmen, und erfüllt von ihr nach Hause gehen, sei es zum Schaden, sei es zum Nutzen. Laß uns das also auch noch mit älteren Leuten überlegen! Denn wir sind noch jung zur Entscheidung über eine so große Sache. Für jetzt wollen wir hingehen, wie wir uns schon vorgenommen haben, und den Mann anhören, und dann, wenn wir ihn gehört haben, die Sache auch noch mit anderen überlegen! Protagoras ist nämlich nicht allein da, sondern auch Hippias von Elis, ich glaube auch Prodikos von Keos und noch viele kluge Leute.

So beschlossen wir es zu machen und begaben uns auf den Weg. Als wir vor der Haustür angelangt waren, blieben wir stehen, in der Unterhaltung über eine Sache, auf die wir unterwegs zu sprechen gekommen waren. Um also das Ge-

spräch nicht unvollendet abzubrechen, sondern erst damit aufs reine zu kommen, bevor wir einträten, standen wir vor der Tür und unterhielten uns weiter, bis wir uns über die Sache verständigt hatten. Ich denke nun wohl, der Türhüter, ein Eunuch, hatte unser Gespräch mit angehört, und die Menge der Sophisten, die ins Haus kamen, hatte ihn, scheints, verdrießlich gemacht. Genug, als er uns auf unser Pochen die Tür geöffnet hatte und uns erblickte, rief er: „Ach ein paar Sophisten! Er hat keine Zeit!" Dabei faßte er die Tür mit beiden Händen und schlug sie uns mit rechter Herzenslust vor der Nase zu. Wir klopften noch einmal. Da rief er uns hinter der verschlossenen Tür zu: „Habt ihrs nicht gehört, Leute? Er hat keine Zeit!" Aber, guter Freund, sagte ich, wir wollen gar nicht zu Kallias, und sind auch keine Sophisten. Sei also ganz ruhig! Wir kommen nur, weil wir mit Protagoras zu sprechen haben. Melde uns also an! Mit Widerstreben entschloß er sich endlich, uns aufzumachen. Als wir eingetreten waren, fanden wir den Protagoras in der vorderen Halle spazieren gehend. Neben ihm gingen auf der einen Seite Kallias, des Hipponikos Sohn, und sein Halbbruder Paralos, der Sohn seiner Mutter und des Perikles, sowie Charmides, der Sohn Glaukons, auf der anderen Seite Xanthippos, der andere Sohn des Perikles, Philippides, des Philomelos Sohn,[1] und Antimóros aus Mende, der unter den Schülern des Protagoras den größten Ruf hat[2] und sich selber zum Sophisten ausbilden will. Hinter diesen folgten noch mehrere andere und hörten dem Gespräche zu, meistens Fremde, wie es schien, die Protagoras aus den Städten, wo er durchreist, mit sich führt, sie wie Orpheus mit seiner Stimme bezaubernd. Doch waren auch ein paar Einheimische unter dem Chor. Der Anblick dieses Chors machte mir ganz besonderes Vergnügen, wie sittig sie sich alle in acht nahmen, dem wan-

[1] Aus angesehener atheniſcher Familie, von der mehrere Glieder in Inſchriften erwähnt werden. — [2] Zu uns freilich hat seinen Namen nur diese platonische Stelle gebracht. —

delnden Protagoras niemals zuvor oder in den Weg zu kommen, sondern sooft er mit seinen Begleitern kehrt machte, so bildete dieses Gefolge ganz ordentlich Spalier hüben und drüben und schloß sich dann umschwenkend höchst manierlich wieder hinten an.

Diesen zunächst erblickt ich[1] – mit Homer zu reden – den Hippias von Elis. Er saß in der Halle gegenüber dem Eingang auf einem Armstuhl, und um ihn herum auf Bänken Eryximachos, des Akumenos Sohn, Phädros von Myrrhinus, Andron Androtions Sohn,[2] und von Fremden teils Landsleute des Hippias, teils auch noch andere. Es schien, sie stellten an Hippias Fragen über naturwissenschaftliche und astronomische Dinge, und er gab ihnen von seinem Lehrstuhl herab, einem nach dem andern, Antwort und Aufklärung.

„Und auch Tantalos schaut ich" – ich meine, auch Prodikos von Keos war da. Er wohnte in einem Gemache, das Hipponikos einst als Vorratskammer benutzt hatte; jetzt aber, wo der einkehrenden Fremden so viele waren, hat Kallias auch diesen Raum seines Inhalts entleert und ein Gaststübchen daraus gemacht. Dort lag Prodikos noch zu Bette, dicht in Pelze und viele, viele Decken gehüllt, wie es schien. Bei ihm saßen auf Stühlen Pausanias von der Töpfervorstadt und neben ihm ein junger Mensch, wie ich glaube, des besten und edelsten Schlags, von Aussehen jedenfalls wunderhübsch. Ich glaube, sie nannten ihn Agathon, und wenn er des Pausanias Liebling sein sollte, so würde es mich nicht wundern. Auch beide

---

[1] „Diesem zunächst erblickt ich die hohe Kraft des Herakles" – und „Und auch Tantalos schaut ich, umfangen von quälender Drangsal" sagt Odysseus (Od. 11, 582 und 601), als er dem Phäakenkönig die Wunderdinge erzählt, die er im Hades gesehen hat. Wie den Vielwisser und Vielkönner Hippias mit dem tatenreichsten Helden, so vergleicht Sokrates den ewig leidenden Prodikos dieser Leiden wegen mit Tantalos, feinfühligen heutigen Lesern vielleicht nicht ganz zum Wohlgefallen. – [2] Androtion, Androns Sohn, ist uns aus Demosthenes' Zeit als Staatsmann und Geschichtschreiber bekannt.

Adeimantos saßen drinnen, der Sohn des Kepis und Leukolophides' Sohn, und noch ein paar andere. Wovon sie sprachen, konnt ich von außen nicht verstehen, ob ich mich gleich sehr anstrengte zu hören, was Prodikos sprach. Denn ich halte ihn für einen Mann von großer Einsicht, ja von göttlichem Geist, aber seine tiefe Stimme hallte in dem Zimmer, so daß mir seine Worte unverständlich wurden. Hinter uns endlich erschienen, kaum daß wir eingetreten waren, Alkibiades, der Schöne, wie du sagst und ich dir glaube, und Kritias, des Kallâschros Sohn.

Als wir eingetreten waren, verzogen wir erst noch ein Weilchen und betrachteten uns das Ganze. Dann traten wir an Protagoras heran und ich sagte zu ihm: Protagoras, wir kommen zu dir, ich und Hippokrates hier. „Wollt ihr mit mir allein sprechen oder auch hier vor den anderen?" Uns gilt das gleich, antwortete ich. Entscheide selbst, wenn du gehört hast, weswegen wir kommen! „Nun, was ist es denn, weswegen ihr kommt?" Hippokrates hier ist ein junger Mann, hier aus Athen, Apollodors Sohn, aus einem großen und wohlhabenden Hause. Er selber gilt dafür, daß er das Zeug habe, im Wettkampf mit seinen Altersgenossen wohl zu bestehen, und er wünscht, wie mich dünkt, ein Mann zu werden, der in seiner Vaterstadt etwas gilt. Das, meint er, würde ihm am besten gelingen, wenn er sich an dich anschlösse. Überlege dir also, ob du über diese Angelegenheit mit uns allein glaubst sprechen zu sollen oder vor anderen. „Ich bin dir dankbar für deine Vorsicht, Sokrates. Denn ein Mann aus der Fremde, der große Städte aufsucht und in ihnen die Besten unter den jungen Leuten beredet, daß sie verzichtend auf den Verkehr mit anderen, Angehörigen wie Fremden, Alten und Jungen, sich ihm anschließen, in der Hoffnung, sich durch den Umgang mit ihm zu veredeln, – der Mann, der so etwas unternimmt, muß auf seiner Hut sein. Denn sein Beginnen weckt ihm manche Mißgunst, manch bitteren Haß und feindseligen Anschlag. Ich behaupte zwar, die Sophistik ist eine alte Kunst, die Alten, die

sie trieben, scheuten nur ihr Ärgernis und versteckten sie darum unter einer Maske, die einen unter der Maske der Dichtkunst, wie Homer, Hesiod und Simonides, andere unter Weihen und Weissagungen, wie Orpheus und Musäos. Einigen bin ich auf die Spur gekommen, die gar die Turnkunst als Hülle brauchten, wie Ikkos von Tarent und wie Herodikos von Selymbria – oder eigentlich von Megara,[1] der noch heute lebt und ein Sophist wie nur einer ist. Euer Agathokles nahm zum Deckmantel die Musik, ebenso Pythokleides von Keos[2] und viele andere. Alle diese haben, wie gesagt, diese Künste als Decken und Hüllen gebraucht. Ich für mein Teil aber gehe hierin nicht denselben Weg wie sie, denn ich glaube, sie haben nicht erreicht, was sie gewollt haben. Die Menschen, die in den Städten die politische Macht hatten, haben recht wohl gemerkt, was jene Vorwände verhüllen sollten, – der große Haufe freilich merkt sozusagen überhaupt nichts, sondern betet nach, was ihm die Mächtigen vorsagen. Wenn nun einer einer Sache entrinnen will, es aber nicht fertigbringt, ihr zu entrinnen, sondern ertappt wird, so ist der Versuch eine große Torheit gewesen, weil er die Menschen unvermeidlicherweise noch feindseliger hat stimmen müssen: sie glauben dann näm-

[1] Unter den Athletenstandbildern zu Olympia nennt Pausanias in seinem „Führer durch Griechenland" auch das des Ikkos, welcher Sieger im Fünfkampf (Lauf, Sprung, Ringen, Speerwurf, Scheibenwurf) und später der beste Athletenausbilder gewesen sei. Herodikos war der erste, der die Gymnastik als ärztliches Hilfsmittel verwandte und wird in Platos „Republik" der Begründer der neuen schlechten Heilkunst genannt, die einem siechen Leibe durch Diät und Gymnastik ein kümmerliches Dasein fristet, so dem Kranken das Leben zur Qual und den Tod lang machend, wogegen die alten echten Ärzte zwar Wunden und akute Krankheiten zu heilen wußten, durch Kraut oder Trank, durch Messer oder Glüheisen, aber Leute von kranker Leibesbeschaffenheit ruhig sterben ließen, ihnen selbst wie dem gemeinen Wesen zum Heil. –
[2] Pythokleides soll Lehrer des Perikles gewesen sein, Agathokles aber Lehrer seines Landsmanns Damon, der noch größeren Ruhm erwarb, mit Perikles und den ersten Männern Athens verkehrte, endlich aber, ein Opfer seines hochstrebenden Geistes, der Verbannung durch das Scherbengericht anheimgefallen sein soll. Es kann auffallen, daß Protagoras nicht auch seiner erwähnt.

lich, daß ein solcher zu allem Überfluß auch noch ein Schalk sei. Ich habe darum gerade den entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Ich bekenne ganz offen, daß ich ein Sophist bin und die Menschen zu bilden suche, und ich glaube, dies ist auch Vorsicht und eine bessere Vorsicht als jenes, das Bekennen besser als das Verleugnen. Zudem habe ich mir auch noch andere Hilfen ausgesonnen, so daß ich – mit Gott gesprochen – irgendwelche schlimme Folgen meines Bekenntnisses, ein Sophist zu sein, nicht zu fürchten brauche. Und doch stehe ich schon viele Jahre in meinem Beruf. Zähle ich doch auch überhaupt schon viele Jahre! Keiner unter euch, dessen Vater ich nicht sein könnte! Darum kann mir nichts angenehmer sein, als mich über diese Dinge vor allen, die hier versammelt sind, auszusprechen." Ich hatte ihn im Verdacht, er wünschte sich vor Prodikos und Hippias zu zeigen, und schön damit zu tun, daß wir als seine Verehrer hergekommen wären. Darum sagte ich: Wollen wir nicht auch Prodikos und Hippias und die bei ihnen sind, herzurufen, daß sie uns zuhören? „Gewiß!" sagte Protagoras. „Was meint ihr?" fiel hier Kallias ein, „wollen wir nicht eine ordentliche Sitzung veranstalten, damit ihr euch sitzend unterreden könnt?" Der Vorschlag fand Beifall, und da wir uns alle darauf freuten, weise Männer reden zu hören, so griffen wir gleich selber zu, die Bänke und Sitze zurechtzustellen in der Halle, wo Hippias saß, denn dort standen die Bänke schon. Unterdessen brachte Kallias mit Alkibiades den Prodikos samt seinen Genossen aus seinem Zimmer herbei. Als endlich alle saßen, begann Protagoras:

„So, nun kannst du ja sprechen, Sokrates, da diese Männer zugegen sind, deren du vorhin Erwähnung tatst, als du für diesen Jüngling das Wort an mich richtetest." Ich antwortete: Ich wiederhole zuerst, was ich vorhin schon sagte, weswegen wir gekommen sind. Hippokrates hier trägt Verlangen, sich an dich anzuschließen, möchte aber, wie er sagt, gern hören, was er davon haben wird, wenn du ihn unter deine Jünger aufnimmst. Das ists, was wir zu sagen haben. Protagoras

antwortete: „So wisse denn, junger Mann, was du davon haben wirst, wenn du mit mir umgehst, ist dieses: du wirst an dem ersten Tage, den du in meiner Gesellschaft zugebracht hast, als ein Besserer nach Hause gehen, und ebenso am zweiten Tage, und wirst so jeden Tag, den du bei mir zubringst, an innerem Werte gewinnen". Als ich das hörte, sagte ich: Protagoras, das ist nicht zu verwundern, was du da sagst, sondern nur, was zu erwarten war. Denn auch du, so alt und so klug du auch bist, würdest doch noch an Wert gewinnen, wenn dich einer etwas lehrte, was du jetzt noch nicht verstehst. Darum antworte nicht so, sondern wie wenn Hippokrates hier plötzlich seinen Wunsch änderte und ein Gelüst nach dem Umgang mit dem jungen Manne bekäme, der seit einiger Zeit hier ist, mit Zeuxippos von Herakleia,[1] und zu ihm ginge, wie jetzt zu dir, und von ihm ebendasselbe hörte, wie jetzt von dir, nämlich daß er durch den Umgang mit ihm von Tag zu Tag gewinnen und ein Besserer werden würde; und wenn er ihn dann weiter fragte: Worin meinst du, daß ich an Wert gewinnen und besser werden würde? – wie ihm dann Zeuxippos antworten würde: Nun, in der Malerei! – und wie ihm Orthagoras von Theben,[2] wenn er zu dem käme und ihn auf dieselbe Rede, die er von dir gehört hat, weiter fragte, worin er sich durch den Umgang mit ihm vervollkommnen würde, wie ihm der dann antworten würde: Im Flötenspiel, – ebenso antworte auch du dem jungen Manne und mir, der ich für ihn frage: Wenn sich Hippokrates an Protagoras anschließt, worin und wozu wird er da von dem ersten Tage, den er mit ihm zubringt, besser und tüchtiger werden und von Tage zu Tage an Wert gewinnen? Als Protagoras dies hörte, sagte er: „Du fragst gut, Sokrates, und ich antworte Leuten gern,

[1] Vermutlich ist unter den vielen Städten dieses Namens hier die süditalische, am Sirisflusse, gemeint, und Zeuxippos ist der berühmte Maler, der sonst kürzer Zeuxis genannt wird. – [2] Bei Orthagoras soll Epameinondas das Flötenspiel gelernt haben. Entweder diese Nachricht oder des Orthagoras Erwähnung an unserer Stelle ist anachronistisch.

die da gut zu fragen wissen. Also wenn Hippokrates zu mir kommt, so wird es ihm nicht so ergehen, wie es ihm ergehen würde, wenn er sich an irgendeinen anderen Sophisten anschlösse. Die anderen halten nämlich die jungen Leute nur zum besten. Die freuen sich, den Schulwissenschaften entronnen zu sein, und sie stoßen sie wider Willen wieder in Schulwissenschaften hinein, in Rechenkünste, und Sternkunde, und Landmeßkunst, und Musik" – dabei warf er einen Seitenblick auf Hippias –, „kommt dagegen der junge Mann zu mir, so wird er in nichts anderem Unterricht erhalten, als eben in dem, um dessentwillen er gekommen ist. Das Ergebnis aber des Unterrichts wird sein praktische Einsicht in das, was seinem Hauswesen und was seiner Vaterstadt frommt, so daß er weiß, wie er sein Haus auf das beste zu verwalten hat und wie er sich der Interessen seiner Vaterstadt am wirksamsten annehmen kann".

Folge ich auch deiner Rede recht? fragte ich. Mir deucht, du meinst die Kunst des Bürgers, und verheißest deinen Schülern, sie zu tüchtigen Bürgern zu machen? „Jawohl, Sokrates," antwortete er, „das ist genau das, wozu ich mich anheischig mache." Traun, sprach ich, da verstehst du wirklich eine schöne Kunst, nämlich wenn du sie wirklich *verstehst*; denn ich werde dir nichts anderes sagen, als was ich in Wahrheit denke. Ich glaubte nämlich, Protagoras, das ließe sich gar nicht lehren. Da du es aber sagst, so weiß ich nicht, wie ich dir den Glauben versagen soll. Woher ich aber glaubte, es ließe sich nicht lehren und ein Mensch könnte es dem anderen nicht beibringen, das muß ich wohl aussprechen. Ich halte doch die Athener für gescheite Leute, und der Meinung sind auch die anderen Griechen. Wenn sie nun in der Volksversammlung beisammen sind und es handelt sich um ein Baugeschäft, so sehe ich, sie rufen die Baumeister herzu, um sich bei denen Rats zu erholen, ebenso wenn sichs um einen Schiffsbau handelt, die Schiffsbauer, und so entsprechend immer, wenn sichs um eine Sache handelt, von der sie denken, sie ließe sich lehren und

lernen. Unterfängt sich aber ein anderer, ihnen darüber Rat geben zu wollen, den sie nicht für einen Sachverständigen ansehen, dann hören sie ihn gar nicht an, mag er auch noch so schön, noch so reich oder noch so edel sein, sondern sie lachen ihn aus und lärmen und schreien, bis er entweder selber von seinem Beginnen absteht oder die Prytanen ihn von den Bogenschützen[1] von der Bühne herabziehen und abführen lassen. So verfahren sie bei allem, was irgend im Bereiche einer Kunst liegt. Hingegen wenn sie über die Verwaltung der Stadt zu beraten haben, dann erhebt sich, ihnen Rat zu erteilen, gleichermaßen der Zimmermann oder der Schmied, der Schuhmacher, der Kaufmann oder der Schiffsreeder, der Reiche wie der Arme, der Mann von Adel oder der Mann ohne Herkunft, und diesen macht kein Mensch wie den vorigen einen Vorwurf daraus, daß sie die Sache nirgendwo gelernt und keinerlei Lehrmeister darin gehabt hätten, und sich doch unterstünden, Rat darin zu erteilen, – offenbar deswegen, weil sie nicht glauben, daß sie sich überhaupt erlernen lasse. Aber nicht nur unsere ganze Volksgemeinde macht es so, sondern auch im einzelnen sind unsere klügsten und ausgezeichnetsten Bürger nicht imstande, die Tüchtigkeit, die sie besitzen, anderen mitzuteilen. Perikles, der Vater dieser beiden jungen Männer hier, hat sie zwar in den Dingen, die man von Lehrern lernt, ganz schön und trefflich ausbilden lassen, die Dinge aber, auf die er sich persönlich versteht, die bringt er ihnen nicht bei und gibt sie auch keinem anderen in die Lehre dafür, sondern läßt sie, gleichwie losgebundene Füllen, nach eigenem Belieben herumweiden, und läßts darauf ankommen, ob ihnen die staatsmännische Tüchtigkeit einmal in die Hände läuft. Oder nehmen wir den Kleinias, den jüngeren Bruder unseres Alkibiades hier! Den hat sein Vormund, ebendieser nämliche Perikles, erst von seinem Bruder Alkibiades weggenommen, offenbar weil er fürchtete, der möchte ihn verderben, und ihn in seines Bruders

[1] Die als Polizisten dienten. Sie waren gekaufte Sklaven der Stadt, oft aus dem Skythenlande gebürtig.

Ariphron Haus gegeben und von dem erziehen lassen; aber ehe noch sechs Monate vergangen waren, hat er ihn dem Alkibiades zurückgegeben, weil er nichts mehr mit ihm anzufangen wußte. So könnte ich dir noch sehr viele nennen, die selber treffliche Männer sind und doch niemals irgendeinen anderen, Verwandten oder Fremden, zu einem tüchtigen Menschen gemacht haben. Das sind die Beobachtungen, Protagoras, um derentwillen ich nicht glaube, daß sich die Bürgertugend[1] lehren läßt. Da ich dich nun aber so reden höre, werde ich schwankend und denke, es müßte etwas daran sein, weil ich glaubte, daß du viele Erfahrungen gesammelt, vieles gelernt und vieles auch selbst ergründet hast. Wenn du es uns nun deutlicher beweisen kannst, daß die Tugend eine Sache ist, die sich lehren läßt, so mißgönn es uns nicht und beweis es uns! „Nein, Sokrates," sprach er, „ich will es euch nicht mißgönnen. Aber soll ich euch den Beweis, als der ältere Mann jüngeren Männern, durch Erzählung eines Märchens liefern oder in nüchterner Darlegung?" Da riefen ihm viele der Umhersitzenden zu, er solle es machen wie er wolle. „Nun denn," sagte er, „ich glaube, es ist hübscher, euch ein Märchen zu erzählen.

Es war einst eine Zeit, wo es zwar Götter gab, aber sterbliche Geschöpfe noch nicht gab. Als aber auch für diese die bestimmte Zeit der Entstehung gekommen war, so formten die

[1] In der Urschrift steht das Wort Areté, das weiterhin der Übersetzer durch das einfache deutsche Wort Tugend wiedergegeben hat, da es in der Tat alles umfassen kann, was unter den Begriff dieses unseres Wortes fällt. Wenn so beide gleichen Begriff haben, so ist doch ihre Klangfarbe verschieden. Das griechische, verwandt mit Aristos, der Erste, Trefflichste, läßt sogleich an vorzügliche Leistungen, an Auszeichnung durch Taten denken. Das deutsche, obwohl ursprünglich mit Tauglichkeit, Tüchtigkeit gleichbedeutend, erweckt doch im heutigen Sprachgebrauch, wenn es ohne nähere Beziehung steht, zunächst die Vorstellung von Reinheit, wo nicht Heiligkeit, der Gesinnung und des Wandels, von Enthaltung mehr als von Tat und tätiger Kraft. Dennoch ließ es sich in unserem Gespräch, wo es sich um den Begriff handelt, durch kein anderes Wort ersetzen.

Götter sie in einem unterirdischen Raum durch Mischung von Erde und Feuer und allen den Stoffen, die sich mit Erde und Feuer vermengen lassen. Als nun die Geschöpfe ans Licht treten sollten, erhielten Prometheus und Epimetheus[1] Auftrag, sie auszustatten und Kräfte unter sie auszuteilen, so, wie es schicklich wäre. Epimetheus aber bat den Prometheus, ihm die Verteilung zu überlassen. ‚Wenn ich fertig bin,' sagte er, ‚so sieh du nach, wie es geworden ist.' Prometheus ließ sich bereden und Epimetheus begab sich an die Verteilung. Einigen teilte er Stärke zu ohne Schnelle, die Schwächeren rüstete er mit Schnelle aus. Manchen gab er Schutzwaffen, für die aber, denen er einen waffenlosen Leibesbau verlieh, fand er irgendeine andere Kraft aus zu ihrer Errettung. Die er in kleine Gestalt hüllte, denen gab er geflügelte Flucht oder unterirdische Hausung. Die er mit Größe schmückte, erhielt er eben durch diese Gabe. Und so war er durchweg beim Verteilen bedacht auf Ausgleichung. So verfuhr er, um zu verhüten, daß irgendein Geschlecht unterginge. Als er sie mit den Mitteln, der Vernichtung durcheinander zu entrinnen, ausgerüstet hatte, ersann er ihnen Schutz gegen die Wetter, die vom Zeus kommen, sie bekleidend mit dichten Haaren und dicken Fellen, der Winterkälte zu wehren, geschickt aber auch, vor Sonnenbrand zu schirmen, und ihnen zugleich, wenn sie ihre Lagerstatt aufsuchten, einem jeden als anerschaffenes Bett und natürliche Decke zu dienen bestimmt. Die Füße endlich schützte er teils durch Hufe, teils durch harte und blutlose Haut. Darauf wies er ihnen allerlei Nahrung an, den einen die, den andern jene, manchen Kräuter, die aus der Erde sprießen, anderen Früchte der Bäume, noch anderen Wurzeln. Manchen verlieh er auch, sich durch Fraß anderer zu erhalten. Diese bedachte er mit geringer Fortpflanzungskraft, denen dagegen, welche von ihnen verzehrt werden sollten, gab er die Kraft starker Vermehrung, damit die Gattung erhalten bliebe. Da nun Epimetheus nicht

[1] Vorbedacht und Nachbedacht.

eben der Weiseste war, so bemerkte er zu spät, daß er alle vorhandenen Kräfte verbraucht und das Geschlecht der Menschen noch nicht ausgestattet hatte, und nun wußte er nicht, was er mit dem anfangen sollte. Wie er so ratlos dastand, kam Prometheus heran, die Verteilung zu besehen. Da sah er denn, daß die übrigen Geschöpfe ganz schön mit allem Nötigen gerüstet waren, der Mensch aber nackt und unbeschuht, unbedeckt und unbewaffnet war. Es stand aber auch schon der Schicksalstag vor der Tür, an dem auch der Mensch ans Licht treten sollte. In seiner Verlegenheit, was er zur Erhaltung der Menschen für ein Mittel ausfindig machen könnte, stahl Prometheus dem Hephästos und der Athena ihren Künstlerverstand mitsamt dem Feuer – denn ohne Feuer konnte den niemand besitzen oder Gebrauch davon machen – und schenkte beides den Menschen. Den Verstand, den er zur Fristung seines Lebens brauchte, hatte nun der Mensch bekommen. Aber den bürgerlichen Verstand besaß er nicht. Den hatte Zeus in Verwahrung. In die Götterburg aber zu gelangen, wo Zeus wohnte, hatte Prometheus keine Zeit mehr, auch schreckten ihn die Wachen des Zeus. Nur in die gemeinsame Werkstatt der Athena und des Hephästos, in der beide Götter ihre Kunstübungen vornahmen, hatte er sich eingeschlichen und die mit Feuer wirkende Kunst des Hephästos, sowie die andere Kunst, die der Athena gehört,[1] daraus entwendet und den Menschen gegeben. Dafür verfiel er ja später auch, wie die Sage geht, einem Strafverfahren wegen Diebstahls.

Nachdem nun so der Mensch einen Anteil an göttlicher Begabung erlangt hatte, so widmete er erstens, allein von allen Geschöpfen, den Göttern Verehrung und machte sich daran, Altäre zu errichten und Götterbilder. Zweitens gelangte er vermöge seines Kunstverstands dazu, die Laute seiner Stimme zu Worten zu gliedern, und erfand sich Wohnung und Bekleidung und Beschuhung und weiches Lager, und gewann der

[1] Die Kunst des Spinnens und Webens samt den verwandten Künsten.

Erde allerlei Nahrung ab. So ausgerüstet wohnten die Menschen anfangs zerstreut und Städte gab es nicht. Infolgedessen kamen viele von ihnen durch wilde Tiere um, da sie in jedem Betracht schwächer waren, und ihre gewerbliche Kunst war ihnen zwar zur Gewinnung ihres Unterhalts eine ausgiebige Helferin, zur Kriegführung gegen die wilden Tiere aber reichte sie nicht aus: denn sie hatten die Bürgerkunst noch nicht, von der die Kriegskunst ein Zweig ist. Sie versuchten zwar, sich zusammenzutun und Städte zu gründen, aber sooft sie sich dazu vereinigt hatten, taten sie einer dem anderen unrecht, weil sie eben die Bürgerkunst noch nicht besaßen, so daß sie sich wieder zerstreuten und einzeln hingerafft wurden. Da kam dem Zeus die Sorge, unsere Gattung möchte zugrunde gehen. Er sandte daher den Hermes zu den Menschen, um ihnen Schamgefühl und Rechtsgefühl zu bringen, damit städtische Ordnungen und Freundschaftsbande unter ihnen entstünden. Hermes fragte den Zeus, auf welche Art er denn den Menschen Rechtsgefühl und Schamgefühl mitteilen sollte. ‚Soll ich die auch so verteilen, wie die Künste verteilt sind? Die sind nämlich so verteilt: Einer der die Heilkunst besitzt, ist genug für viele, die darin Laien sind, und ebenso ists mit den anderen Künsten. Soll ich nun Schamgefühl und Rechtsgefühl auch so unter die Menschen pflanzen? Oder soll ich allen davon mitteilen?' ‚Sie sollen alle teil daran haben. Denn es würden keine Städte entstehen können, wenn nur wenige daran teil hätten, wie an anderen Künsten. Und gib ihnen das Gesetz von mir, daß sie jeden, der an Scham und Rechtsgefühl keinen Teil haben kann, töten sollen als eine Pest seiner Stadt.'

So und aus dieser Ursache geschieht es, Sokrates, daß die Athener wie die übrigen Menschen, wenn sichs um bauliche Leistungen oder sonst um gewerbliche Tüchtigkeit handelt, der Meinung sind, es dürften sich nur wenige in die Verhandlung mischen, und daß sie sichs nicht gefallen lassen, wie du sagst, wenn einer mitreden will, der nicht zu den wenigen Kennern

gehört. Das ist ganz natürlich, meine ich. Wenn sie dagegen in eine Beratung treten, bei der es auf Bürgertugend ankommt, und die sich ganz auf dem Gebiete der Gerechtigkeit und Sittlichkeit zu bewegen hat, da lassen sie sich natürlich jeden Sprecher gefallen, da sie denken, an dieser Tugend käme es jedem zu, Anteil zu haben oder es könnten keine Städte bestehen. Das ist die Ursache hiervon, Sokrates.

Damit du aber nicht denkst, ich wollte dich täuschen, sondern dich überzeugst, daß wirklich alle Menschen glauben, an der Gerechtigkeit und überhaupt an aller Bürgertugend hätte jedermann Anteil, so gebe ich dir dafür noch folgenden Beweis. Wenn sichs nämlich um die Fähigkeit zu anderen Dingen handelt und es sagt einer, er wäre ein guter Flötenspieler, oder er verstünde sonst irgendeine Kunst, die er in Wahrheit nicht versteht, so lachen ihn die Leute entweder aus oder sie werden aufgebracht gegen ihn, und seine Angehörigen gehen zu ihm und verweisen es ihm, als wäre er nicht recht bei Sinnen. Ganz anders bei der Gerechtigkeit und der übrigen Bürgertugend. Wenn die Leute auch wissen, daß einer ungerecht ist, und er sagt dies der Wahrheit gemäß von sich selbst, so halten sie das, worin sie dort Vernunft und Ehrlichkeit sahen, nämlich das Bekennen der Wahrheit, hier für Wahnwitz und meinen, für gerecht müsse sich jedermann ausgeben, gleichviel, ob er es sei oder nicht, wer sich aber nicht dafür ausgebe, daß er Sinn für das Recht habe, der sei ein Rasender, – weil sie es eben für ausgemacht halten, es könne keinen geben, der nicht irgendeinen Anteil daran habe oder er dürfe nicht unter Menschen leben.

So viel darüber, daß sie ganz vernünftigerweise, wenn sichs um *diese* Tugend handelt, von jedermann Rat annehmen, weil sie denken, jedermann habe Anteil daran. Nun will ich dir zu beweisen versuchen, daß sie trotzdem nicht glauben, diese Tugend käme ganz von Natur und von selber, sondern daß sie der Meinung sind, sie lasse sich lehren, und wer sie erwerbe, der erwerbe sie durch Fleiß. Solche Schwächen nämlich, von wel-

chen die Menschen einer vom anderen glauben, daß er sie von Natur hätte oder vermöge eines unglücklichen Zufalls, solche nimmt keiner dem andern übel, oder schilt ihn darum, oder weist ihn darüber zurecht, oder züchtigt ihn, damit er ihn ablege, sondern sie bedauern einander nur darum. Zum Beispiel häßliche Menschen, oder kleine Menschen, oder kranke, wer ist so unvernünftig, denen so etwas anzutun? Denn von diesen Übeln wissen sie, denk ich wohl, daß sie, ebensogut wie die Vorzüge, von denen sie das Gegenteil sind, den Menschen von Natur und von ungefähr zuteil werden. Dagegen alle die Tugenden, von denen sie denken, die Menschen erwürben sie durch Vorsatz und fleißige Übung und Belehrung, wenn einer die nicht hat, sondern die Untugenden, die ihr Gegenteil sind, dann entstehen darüber Verzürnungen und Züchtigungen und Zurechtweisungen unter den Menschen. Und zu diesen Untugenden gehört die Ungerechtigkeit und die Gottlosigkeit, und überhaupt das Gegenteil der Bürgertugend. Hierbei wird jedermann unwillig und schilt, offenbar weil er voraussetzt, man könne die Tugend durch Fleiß erlangen und sich zu eigen machen. Denn wenn du dir einmal überlegen willst, was es mit dem Bestrafen der Übeltäter für eine Bewandtnis hat, so wird dich die Sache selber belehren, daß die Leute wenigstens denken, Tugend könne erworben werden. Denn niemand bestraft einen Übeltäter in Gedanken daran und um dessentwillen, daß er unrecht getan hat, er müßte denn ganz vernunftlos strafen wie ein wildes Tier. Wer vernünftig züchtigen will, der straft nicht der geschehenen Übeltat wegen – denn was geschehen ist, kann er ja nicht ungeschehen machen –, sondern um der Zukunft willen, damit erstens der Übeltäter selber nicht noch einmal sündige, und damit das auch kein anderer tue, wenn er sieht, daß dieser gestraft worden ist. Und wenn er diesen Gedanken hegt, so denkt er, die Menschen ließen sich zur Tugend erziehen: denn er straft ja doch, um Übeltaten abzuwenden. Es strafen und züchtigen aber, wen sie für einen Übeltäter ansehen, wie alle anderen Menschen, so vorzüglich

die Athener, so daß hiernach auch die Athener zu denen gehören, die da glauben, man könne die Tugend erwerben und lehren. Also zum ersten, daß deine Mitbürger vernünftig handeln, indem sie auch vom Schmied und vom Schuhmacher Rat über Stadtsachen annehmen, und zum zweiten, daß sie der Meinung sind, die Tugend lasse sich lehren und erwerben, dieses beides ist dir, wie mir scheint, nun hinlänglich bewiesen, Sokrates. Nun ist noch eine Schwierigkeit übrig, die dich bei den verdientesten Bürgern stört, nämlich wie es doch komme, daß die besten Bürger ihre Söhne zwar in allem anderen, wozu man Lehrer braucht, unterweisen lassen und zum vollen Verständnis heranbilden, in derjenigen Tugend aber, in der sie selber etwas leisten, sie nicht besser machen als alle anderen. Was diesen Punkt betrifft, so werde ich dir kein Märchen erzählen, sondern eine Erwägung vortragen. Überlege dir die Sache einmal so: Gibt es ein Ding oder nicht, woran unerläßlich alle Bürger teilhaben müssen, wenn die Stadt bestehen soll? Hier liegt die Lösung der Schwierigkeit, die du aufwirfst, oder nirgends. Wenn es solch ein Ding gibt, und wenn dies eine Ding nicht die Kunst des Zimmermanns oder des Schmiedes oder des Töpfers ist, sondern die Gerechtigkeit und die Vernünftigkeit des Wandels[1], und die Frömmigkeit oder – ich fasse es mit einem Wort zusammen – die Tugend des Mannes, wenn es diese ist, woran alle Anteil haben müssen, und mit der jedermann auch alles andere ergreifen muß, was er etwa noch lernen und treiben will, wenn er ohne sie nichts treiben darf, wenn jeden, der keinen Teil daran hat, alle anderen belehren und züchtigen müssen, sei er Kind oder Mann oder Weib, bis ihn die Züchtigungen gebessert haben, die sich aber nicht züchtigen und belehren lassen, wenn man die als unheilbar Kranke aus den Städten zu vertreiben oder zu töten hat, – ich sage, wenn die Sache so steht, und wenn bei diesem Stande der Sache die Bürger ihren Söhnen zwar alles andere lehren lassen, dieses

[1] Sophrosyne. Siehe Seite 362 f.

eine aber nicht, so sieh nur, was die guten Bürger für wunderliche Leute sind! Daß sie der Meinung sind, einzeln und im ganzen, es lasse sich lehren, das haben wir ja dargetan. Da man es also lehren und pflegen kann, so lassen sie also ihre Söhne in den anderen Dingen unterrichten, auf deren Nichtwissen keine Todesstrafe steht, worauf aber für ihre Kinder Tod und Verbannung als Strafe gesetzt ist, wenn sie es nicht erlernt und gepflegt und ordentlich geübt haben, und zum Tode noch Vermögenseinziehung, kurz und gut Vernichtung ihres ganzen Hauses, darin sollen sie sie nicht unterrichten lassen, und dafür, daß sie es lernen, nicht mit aller erdenklichen Sorgfalt Rat schaffen? Man sollte es doch denken, Sokrates! Nein! Schon vom kleinen Kinde an bis zu ihrem Lebensende unterrichten sie sie darin und erziehen sie dazu! Sobald ein Knabe nur versteht, was man ihm sagt, beginnen die Wärterin und die Mutter, der Pädagog[1] und der Vater selber den Kampf darum, daß er ein so tüchtiger Mensch wie möglich werde, bei jeder Tat und jedem Wort ihn unterweisend: ‚Dies ist gerecht, mein Kind, und jenes ungerecht, dies ist schön und jenes häßlich, dieses ist fromm und jenes gottlos, dieses tu und jenes tu nicht!‘ Folgt er dann willig, so ists gut. Wo nicht, so biegen sie und strecken sie an ihm herum, wie an einem krummen Holz, das man geradebiegen will, mit Bedrohungen und mit Schlägen. Später, wenn sie sie in die Schule schicken, schärfen sie den Lehrern weit mehr ein, sich um das Wohlverhalten der Knaben zu kümmern als um ihr Lesen und ihr Lautenspiel. Die Lehrer aber kümmern sich nicht nur selbst darum, sondern wenn die Knaben die Buchstaben erlernt haben und so weit gekommen sind, daß sie das geschriebene Wort verstehen können, wie vorher das gesprochene, so legen sie ihnen auf den Schul-

[1] D. h. Knabenführer, der Haussklave, der die Knaben bei ihren Ausgängen überwachend begleitet, die heranwachsenden namentlich in die Schule, und sie nach der Schulstunde, während deren er entweder zugehört oder mit den anderen Pädagogen in der Pädagogenstube gewartet hat, wieder nach Hause bringt, — er ist meist ein bejahrter Mensch.

bänken Dichtungen trefflicher Dichter zum Lesen vor und lassen sie sie auswendig lernen, in denen sich viele Ermahnungen finden und Erzählungen, und Lobpreisungen und Verherrlichungen alter Helden, damit der Knabe, vom Wetteifer entflammt, sich strecke, auch ein solcher zu werden. Sodann die Lehrer des Lautenspiels geben sich zu ihrem Teil nicht minder Mühe, daß die Knaben und jungen Leute sich fein ehrbar betragen und keine dummen Streiche machen. Und haben sie das Lautenspiel erlernt, so lehren auch diese Lehrer sie wieder andere Dichtungen, die Gesänge guter Liederdichter, und bringen sie in Einklang mit dem Lautenspiel, und erzwingen es, daß sich Rhythmus und Melodie in die Seelen der Knaben schmiegt, damit sie sanfter, rhythmischer und harmonischer, und dadurch geschickt zu ersprießlicher Tat und Rede werden. Denn das ganze Leben des Menschen bedarf des harmonischen Einklanges und der rhythmischen Übereinstimmung. Endlich schicken die Eltern ihre Söhne auch in die Schule des Turnmeisters, damit eine bessere leibliche Verfassung sie zu leisten fähig mache, was eine gute Gesinnung von ihnen fordert, und nicht ein elender Leibeszustand sie im Kriege und wo es sonst Taten gilt, die Memmen zu spielen zwinge. Alles dies tun am meisten die Väter, welche die meiste Macht besitzen, die meiste Macht aber besitzen die reichsten, und deren Söhne sind es, die mit dem Schulbesuch am frühesten anfangen und am spätesten aufhören. Haben dann endlich die jungen Leute die Schule verlassen, so nötigt sie nun die Stadt, die Gesetze zu lernen und nach deren Anleitung zu wandeln, und nicht nach selbsteignem Belieben in den Tag hineinzuleben. Sondern geradeso wie die Schreiblehrer den Knaben, die noch nicht gut schreiben können, mit dem Griffel Linien in die Schreibtafel ziehen und sie beim Schreiben sich nach diesen Linien zu richten nötigen, so hat auch die Stadt den jungen Männern Gesetze vorgezeichnet, Erfindungen alter tüchtiger Gesetzgeber, und nötigt sie, nach diesen sich regieren zu lassen und zu regieren. Wer aber aus der Bahn dieser Gesetze hinausschreiten will, den

züchtigt sie, und dies Züchtigen heißt Richten und Vollstrecken, weil es, was schief und krumm war, recht und strack macht. So große Sorgfalt wird der Ausbildung zur Tugend gewidmet, von den einzelnen und vom ganzen Volke. Und da verwunderst du dich, und es will dir nicht einleuchten, daß die Tugend gelehrt werden könne, Sokrates? Viel eher wäre es zum Verwundern, wenn sie nicht könnte gelehrt werden.

Was hat es nun aber für eine Ursache, daß tüchtiger Väter Söhne oft nicht viel taugen? Auch darüber laß dich belehren. Es ist dies nämlich gar nicht zu verwundern, wenn ich anders vorhin recht hatte, als ich sagte, daß es in dieser Sache, nämlich in der Tugend, Laien gar nicht geben dürfe. Denn wenn es sich damit so verhält, wie ich sage – und es verhält sich ganz gewiß so –, so mache dir die Sache an dem Beispiel irgendeiner anderen Kunst oder Wissenschaft deutlich! Stelle dir einmal vor, es könnte keine Stadt bestehen, wenn nicht alle Bürger Flötenbläser wären, so gute oder so schlechte, wie es eben jeder könnte, und diese Kunst lehrte im ganzen wie im einzelnen jeder jedem, und schölte jeden aus, der nicht richtig bliese, und mißgönnte es keinem, ihn über sein Blasen eines Besseren zu belehren, wie jetzt über das, was gerecht und gesetzlich ist, keiner dem anderen die Belehrung mißgönnt, die er ihm über eine andere Kunst doch vielleicht vorenthalten würde, – denn daß wir gegeneinander gerecht sind und gesetzlich handeln, das, denk ich, ist uns allen nützlich, und das ist der Grund, warum jeder jeden gern darüber belehrt und aufklärt, was gerecht und was gesetzlich sei. Wenn wir nun ebenso auch in Beziehung auf das Flötenspiel alle Bereitwilligkeit und Mitteilsamkeit anwendeten, einer den andern zu belehren, glaubst du, daß da die Söhne der trefflichsten Flötenspieler eher Treffliches im Spiele leisten würden, als die Söhne geringer Bläser? Ich dächte, nein, sondern wer die größte Anlage zum Flötenspiel hätte, der würde das größte Lob darin gewinnen, aber die wenig Anlage hätten, würden keinen Ruhm erringen, möchten sie Söhne sein von wem sie wollten, und oft würde

eines guten Bläsers Sohn es nur zu geringen Leistungen bringen und eines geringen Sohn zu großen Leistungen. Immerhin aber, für Flötenspieler würden sie alle gelten können, ich meine im Verhältnis zu den völligen Laien, die von dieser Kunst gar nichts verstehen. So kannst du dir denken, daß auch jetzt derjenige, welcher dir als der Ungerechteste erscheint unter den in gesetzlicher menschlicher Gemeinschaft auferzogenen Menschen, daß der als ein Gerechter dastehen würde, ja als ein Meister in der Kunst der Gerechtigkeit, wenn man ihn mit Menschen vergleichen wollte, die weder Erziehung, noch Gerichte, noch Gesetze hätten, noch unter irgendeinem Zwange stünden, der sie nötigte, sich überhaupt um die Tugend zu kümmern, sondern die völlige Wilde wären, von der Art, wie sie uns der Dichter Pherekrates voriges Jahr im Lenäon zur Schau gebracht hat[1]. Gerietest du einmal unter solche Menschen wie die Menschenhasser, die in diesem Stücke den Chor bilden, so würdest du schon froh sein, unter ihnen einen Eurybatos und einen Phrynondas[2] zu finden, und laut aufjammern vor Sehnsucht nach der Schlechtigkeit der Menschen hier. So aber bist du verwöhnt, Sokrates, weil hier alle Leute Lehrer der Tugend sind, so gut, wie es ein jeder kann, und da kommt es dir so vor, als wäre es keiner. Gerade wie du, wenn du suchen wolltest, wer einem hier Griechisch sprechen lehrte, keinen einzigen Lehrer finden würdest, oder wie, wenn du fragtest, wer unsere Handwerkersöhne in dem Handwerk unterrichten könnte, das sie schon von ihrem Vater gelernt haben, so gut es der Vater und des Vaters Freunde und Handwerksgenossen zu lehren imstande waren, – wie du da, sag ich, wenn du fragen

---

[1] Im Lenäon, einem Bacchosheiligtume im Süden der Stadt, wurden die kleineren der jährlichen dramatischen Festspielaufführungen bald nach der Mitte des Winters abgehalten. Die „Wilden" des Komödiendichters Pherekrates kamen aber erst ein Dutzend Jahre nach der Zeit, in der wir das Gespräch zu denken haben, im Januar 420, zur Aufführung. — [2] Das heißt ausgemachte Gauner. Als Vertreter dieser Zunft werden der Epheser Eurybatos und der Athener Phrynondas, gepaart oder einzeln, auch sonst noch genannt.

wolltest, wer denen ihr Handwerk noch lehren könnte, wohl nicht leicht einen finden würdest, während sich doch für ganz Unerfahrene leicht einer fände, – geradeso ists mit der Tugend und allem, was dazugehört. Drum müssen wir schon froh sein, wenn es Leute unter uns gibt, welche die Menschen auch nur um ein weniges besser als die übrigen in dem Streben nach Tugend fördern können. Von diesen Leuten glaube ich einer zu sein, und einem Menschen dazu, daß er ein Schönundguter werde, mehr als andere helfen zu können, und den Lohn, den ich dafür verlange, meine ich redlich zu verdienen, wo nicht einen noch höheren Lohn, so daß der Lehrling selbst damit einverstanden ist. Deshalb habe ich auch für die Entrichtung des Lohnes dieses Verfahren eingeführt: wenn einer seine Lehrzeit bei mir vollendet hat, so zahlt er entweder freiwillig den Lohnbetrag, den ich verlange, oder wenn er das nicht will, so geht er mit mir in ein Heiligtum und erklärt dort unter Eid, wie hoch er den Wert der Lehre für sich anschlägt, und entrichtet dann diesen Betrag.

Das war erstens mein Märchen, Sokrates, und zweitens meine Beweisführung dafür, daß man die Tugend lehren kann, daß die Athener derselben Meinung sind, und daß es nicht zu verwundern ist, wenn tüchtige Männer unbedeutende Söhne haben und unbedeutende Väter tüchtige Söhne. Denn auch die Söhne des Polykleitos, die Altersgenossen des Paralos und des Xanthippos hier, sind nichts im Vergleich zu ihrem Vater, ebenso wie manche Söhne anderer Künstler. Von diesen beiden aber darf man noch nicht so urteilen. Denn von ihnen kann man noch manches hoffen, sie sind ja noch jung."

So oder ähnlich hatte Protagoras gesprochen. Dann schwieg er. Wie bezaubert sah ich ihn hörbegierig noch lange an, ob er nicht noch etwas hinzufügen würde. Da ich endlich merkte, daß er wirklich ausgeredet hatte, raffte ich mich mit Mühe zusammen und wandte mich zu Hippokrates mit den Worten: O Sohn Apollodors, wie danke ich dir, daß du mich aufgefordert hast, hierherzukommen! Denn es ist mir von hohem

Werte, von Protagoras gehört zu haben, was ich gehört habe. Ich glaubte sonst immer, es gäbe keine menschliche Fürsorge, der tüchtige Menschen ihre Tüchtigkeit zu verdanken hätten, jetzt aber bin ich davon überzeugt. Nur ein kleines stört mich noch, worüber mich Protagoras offenbar mit leichter Mühe aufklären wird, der mir diese große gründliche Belehrung hat zuteil werden lassen. Freilich wenn einer über ebendiese Dinge mit irgendeinem Volksredner sprechen wollte, so würde er zwar eine derartige schöne Rede wohl auch zu hören bekommen, sei es von Perikles, sei es von einem anderen geschickten Sprecher. Wollte er aber an einen solchen dann noch weitere Fragen stellen, so wissen sie, gleich Büchern, ebensowenig zu antworten, wie sie selbst zu fragen verstehen. Sondern wenn einer auch nur nach einem kleinen Punkte in ihrer Rede weiter fragt, so gleichen sie ehernen Gefäßen, die, wenn man sie angeschlagen hat, erklingen und forthallen, solange man sie nicht mit der Hand zum Verstummen bringt. Gerade so die Redner. Stellt man eine kleine Frage an sie, so antworten sie mit einem Dauerlauf der Rede. Dagegen unser Protagoras ist erstens der Mann dazu, wie wir eben gesehen haben, lange und schöne Reden zu halten, und ist ebenso auch der Mann dazu, auf Fragen kurz zu antworten, und wenn er selber fragt, die Antwort abzuwarten, worauf wenige Menschen eingerichtet sind. Gegenwärtig nun fehlt mir nur eine Kleinigkeit an der vollen Einsicht, Protagoras, wenn du mir darauf antworten wolltest! Du sagst, die Tugend lasse sich lehren, und ich würde das niemand leichter glauben als dir. Fülle nur noch eine Lücke aus in meiner Überzeugung! Denn über eins hab ich mich gewundert in deiner Rede. Du sagtest doch, Zeus hätte den Menschen die Gerechtigkeit und die Scham gesandt, und dann nanntest du doch zu vielen Malen in deiner Rede die Gerechtigkeit, und die Vernünftigkeit des Wandels, und die Frömmigkeit, und sprachst so, als sei dies alles zusammengenommen eins, nämlich die Tugend. Dies aber erkläre mir doch genauer! Ist die Tugend eins, und sind Gerechtigkeit,

Vernünftigkeit und Frömmigkeit ihre Teile? Oder sind alles dies nur verschiedene Namen für dieselbe Sache? Das ists, was mich noch von dir zu hören verlangt.

„O die Frage ist ja leicht zu beantworten, Sokrates," sagte er. „Die Tugend ist eins, und was du genannt hast, sind ihre Teile." Sind es denn in der Art Teile, fragte ich weiter, wie die Teile des Gesichts es sind, ich meine Mund und Nase und Augen und Ohren, oder in der Art, wie Teile Goldes, die sich voneinander und vom Ganzen durch gar nichts anderes unterscheiden als bloß durch verschiedene Größe? „Mir scheint, Sokrates, mehr in jenem Sinne, wie sich die Teile des Gesichts zu dem ganzen Gesicht verhalten." Und erlangen denn auch von diesen Teilen der Tugend die Menschen, der eine den und die anderen jenen, oder ist es unvermeidlich, daß einer alle bekommt, wenn er einen bekommt? „Keineswegs," war die Antwort. „Es gibt ja viele, die tapfer sind, aber ungerecht, oder die gerecht sind, aber nicht einsichtig!" Sind denn das auch Teile der Tugend: die Tapferkeit und die Einsicht? „Doch offenbar die vor allen Dingen! Und zwar ist die Einsicht ihr allerwichtigster Teil." Und jeder von ihnen ist vom anderen verschieden? „Jawohl[1]." Hat denn auch jeder sein

[1] Die griechischen Namen dieser Teiltugenden lassen sich nach ihrem Begriffs- und Vorstellungsgehalt deutsch nur annähernd wiedergeben. Am besten noch Dikaiosyne durch Gerechtigkeit. Andreia, wörtlich Mannhaftigkeit, ist, wie meist geschieht, auch hier durch Tapferkeit übersetzt worden, obwohl wir bei diesem Worte zunächst an Waffenkampf denken und seine Anwendung auf andere Verhältnisse — anders als der Grieche — als eine Art Übertragung empfinden. Hosiótes ist Götterfurcht und Götterverehrung, die in unserem Frömmigkeit liegende Vorstellung des Sichversenkens in den Gottesgedanken ist dem griechischen Worte fremd. Um Sophia wiederzugeben, ist Weisheit einerseits zu hoch gestimmt und andrerseits nicht umfassend genug. Das griechische Wort bezeichnet jedes Wissen und jedes auf Wissen beruhende Können, Verstandesbildung, Gelehrsamkeit, Kunstfertigkeit, Gescheitheit, Klugheit und kann je nach Umständen sehr verschieden übersetzt werden. Hier, wo immer derselbe Ausdruck festgehalten werden mußte, schien Einsicht der passendste. Am schwersten ist der Begriff der Sophrosyne in ein deutsches Wort zu fassen, — und aus diesem Grunde hat sich das griechische bei-

besonderes Vermögen, wie die Teile des Gesichts jeder ein anderes Vermögen haben? Das Auge ist doch anders beschaffen als das Ohr, und vermag nicht dasselbe, was das Ohr vermag. Ebenso auch von den übrigen Teilen des Gesichts ist keiner so beschaffen wie der andere, weder seinem Vermögen nach noch sonst. Sind so auch die Teile der Tugend nicht einer wie der andere, weder sie selbst noch ihr Vermögen? Aber es ist ja wohl klar, daß es sich so mit ihnen verhält, wenn sie dem Beispiel gleichen? „O gewiß, Sokrates," sagte er, „so verhält es sich." Ich darauf: Demnach ist kein anderer Teil der Tugend so beschaffen wie die Gerechtigkeit oder wie die Tapferkeit oder wie die Vernünftigkeit oder wie die Frömmigkeit? „Nein," war die Antwort. Wohlan denn, fuhr ich fort, laß uns einmal zusammen untersuchen, wie ein jeder von diesen Teilen beschaffen ist! Laß uns zuerst einmal so fragen: Die Gerechtigkeit, ist die eine Sache oder ist sie keine? Mir scheint, sie ist eine, wie scheint es dir? „Auch so." Wie nun, wenn uns einer fragte: Protagoras und Sokrates, sagt mir doch einmal, die Sache, die ihr eben genannt habt, die Gerechtigkeit, ist denn das selber eine gerechte Sache oder eine ungerechte? – so würde ich für mein Teil antworten, es wäre eine gerechte. Und du? Wofür würdest du stimmen? Ebenso wie ich oder anders? „Ebenso," sagte er. Und wenn er weiter fragte: Demnach ist es die Beschaffenheit der Gerech-

---

nahe als ein Lehnwort bei uns eingebürgert. Es bedeutet ursprünglich gesunde Sinnesart, und diese Gesundheit erkennt der Grieche dem zu, der sich von dem Wege der Vernunft, des Gesetzes, der Sitte nicht leicht weglocken läßt, der verständig genug ist und sich genug in der Gewalt hat, um keine Ausschreitungen zu begehen. Je nach dem Zusammenhang der Rede kann es durch Gehorsam (bei Kindern Artigkeit), Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Sittsamkeit, Sittlichkeit, Ehrbarkeit, Tugend wiederzugeben sein. Der Franzose hat sein sagesse, in unserem Gespräche freilich würde er damit der griechischen Sophia ins Gehege kommen. Der Gang, den die nachfolgenden Erörterungen nehmen, beengt für die deutsche Übersetzung die Wahl noch mehr. Der Ausdruck Vernünftigkeit war der beste Notbehelf, den der Übersetzer hat finden können.

tigkeit, gerecht zu sein? – so würde ich ja sagen. Du nicht auch? „Allerdings!" Fragte er uns nun darauf: Meint ihr nicht auch, daß es eine Frömmigkeit gibt? – so würden wir auch die Frage bejahen, denke ich. „Gewiß." Wenn er dann fragte: Und glaubt ihr nicht, daß auch dies eine Sache ist? – Würden wir dazu ja sagen oder nicht? Auch damit war er einverstanden. Gesetzt nun, er fragte weiter: Meint ihr, daß es die Beschaffenheit dieser Sache ist, unfromm zu sein oder fromm? – Dann würde ich unwillig werden und antworten: Lästere nicht, Freund! Dann könnte man lange nach was suchen, was fromm wäre, wenn nicht einmal die Frömmigkeit selber fromm sein soll. Und du? Würdest du nicht so antworten? „Sicherlich," sprach er. Wenn er uns nun darauf fragte: Wie sagtet ihr denn aber vorher? Habe ich euch vielleicht nicht recht verstanden? Es klang mir, als sagtet ihr, die Teile der Tugend verhielten sich zueinander so, daß der eine nicht so beschaffen wäre wie der andere? – Dann würde ich antworten: Sonst hast du ganz recht verstanden, nur darin hast du dich verhört, daß du meinst, das hätte auch ich gesagt; Protagoras hat es gesagt, ich habe nur gefragt. Wenn er dann fragte: Sagt er die Wahrheit, Protagoras? Du behauptest, der eine Teil der Tugend wäre nicht so beschaffen wie der andere? Bist dus, der so spricht? – Was würdest du ihm dann antworten? „Ich könnte nicht anders als ja sagen, Sokrates." Was werden wir ihm denn da antworten, nachdem wir uns hierzu bekannt haben, wenn er weiter fragt: Demnach ist es nicht die Beschaffenheit der Frömmigkeit, eine gerechte Sache zu sein? Und nicht die der Gerechtigkeit, eine fromme Sache zu sein, sondern keine fromme? Und die Frömmigkeit ist demnach ungerecht und die Gerechtigkeit unfromm? – Was werden wer ihm darauf antworten? Ich selber nämlich, wenn ich für mich selber spräche, würde sagen, auch die Gerechtigkeit wäre fromm und auch die Frömmigkeit gerecht. Und auch in deinem Namen würde ich, wenn du es mir erlaubtest, dieselbe Antwort geben, nämlich daß die Gerechtigkeit entweder

dasselbe wäre wie die Frömmigkeit oder doch etwas ganz Ähnliches, und ganz sicherlich, daß die Gerechtigkeit von derselben Beschaffenheit wäre wie die Frömmigkeit und die Frömmigkeit wie die Gerechtigkeit. Überlege dir also, ob du mir so zu antworten verbieten willst oder ob du damit einverstanden bist! „Die Sache scheint mir durchaus nicht so einfach zu liegen, Sokrates, daß ich einräumen könnte, die Gerechtigkeit wäre fromm und die Frömmigkeit gerecht, sondern mir scheint, es waltet eine Verschiedenheit ob. Aber was macht das aus? Wenn du willst, so soll für uns die Gerechtigkeit fromm und die Frömmigkeit gerecht sein." Bitte, nein! sprach ich. Ein „wenn du willst" und „wenn dirs recht ist" kann ich nicht brauchen beim Gespräch, sondern ein Ich und ein Du. Wenn ich aber ich und du sage, so meine ich, das Gespräch kann sein Ziel am besten erreichen, wenn das Wenn daraus verbannt ist. „Aber die Gerechtigkeit ist eben der Frömmigkeit ähnlich," sagte er. „Ist doch jede Sache jeder beliebigen irgendwie ähnlich. Es gibt eine Ähnlichkeit zwischen weiß und schwarz, zwischen hart und weich, und überhaupt zwischen Dingen, die für die entschiedensten Gegensätze gelten. Auch die Teile des Gesichts, von denen wir vorhin sagten, sie hätten verschiedenes Vermögen und wären einer anders beschaffen wie der andere, — in gewisser Weise gleichen sie sich doch, und sind auch wieder einer ebenso beschaffen wie der andere, so daß du auf diese Art auch von ihnen beweisen könntest, sie wären gleich. Aber man darf nicht von Dingen, die sich in einem Stücke gleichen, ohne weiteres sagen, daß sie gleich wären, auch wenn das Gleiche in beiden ganz unbedeutend ist, und ebensowenig von Dingen, die sich in einem Stücke nicht gleichen, daß sie ungleich wären." Erstaunt sagte ich zu ihm: Ja ist denn das deine Meinung, das Gerechte und das Fromme verhielten sich so zueinander, daß sie nur eine geringfügige Ähnlichkeit hätten? „So gerade nicht," antwortete er, „aber auch nicht so, wie du zu glauben scheinst." Nun gut, sagte ich, da es scheint, hierauf willst du dich nicht einlassen,

so laß uns einmal einen anderen Punkt in deiner Rede noch etwas untersuchen! Es gibt doch ein Ding, das du Unvernunft nennst? „Ja." Ist von diesem Ding die Einsicht nicht das völlige Gegenteil? „Ich glaube wohl," antwortete er. Und glaubst du, wenn die Menschen richtig und ersprießlich handeln, daß sie dann vernünftig sind? „Gewiß." Und ist es nicht Vernünftigkeit, vermöge deren sie vernünftig sind? „Unfehlbar." Dagegen die, welche nicht richtig handeln, handeln doch unvernünftig, und sind nicht vernünftig in solchem Handeln? „Einverstanden." Demnach ist unvernünftig handeln das Gegenteil von vernünftig handeln? „Jawohl." Und unvernünftig handelt man aus Unvernunft und vernünftig aus Vernünftigkeit? Er war es zufrieden. Und was man mit Kraft tut, tut man das nicht kräftig, und was man mit Schwäche tut, schwächlich? Er stimmte bei. Auch was man mit Schnelle tut, schnell, und was mit Langsamkeit, langsam? Und wenn man etwas in derselben Weise tut wie ein anderes, so tut man es vermöge derselben Sache, und wenn in entgegengesetzter, vermöge der entgegengesetzten? Er war einverstanden. Wohlan nun, sprach ich, gibt es etwas, das schön heißt? „Ja." Gibt es zu dem Schönen ein anderes Gegenteil als das Häßliche? „Kein anderes." Weiter, gibt es ein Gutes? „Allerdings." Gibt es dazu ein anderes Gegenteil als das Schlimme? „Kein anderes[1]." Gibt es im Bereich der Töne eine Höhe? „Jawohl." Gibt es hierzu ein anderes Gegenteil als die Tiefe? „Nein." Also hat doch, fragte ich weiter, von entgegengesetzten Dingen ein jegliches nur Ein Gegenteil und nicht viele? Er stimmte zu. Wohlan nun, fuhr ich fort, laß uns einmal Überschau halten, worüber wir alles eins geworden sind! Wir sind eins geworden, daß einem Ding nur Ein Ding entgegengesetzt ist? „Das sind wir!" Ferner daß man, was man in entgegengesetzter Weise tut, vermöge entgegen-

[1] Und das Schlechte? Das Übele? Das Böse? Aber zum griechischen Agathón gibt es kaum ein anderes Gegenteil als das Kakón. So abhängig ist das Denken des Menschen von der Sprache, die er spricht und — in der er denkt!

gesetzter Sachen tut? „Auch das." Ebenso daß man, was man unvernünftig tut, in entgegengesetzter Weise tut, wie was man vernünftig tut? „Jawohl." Und daß man, was man vernünftig tut, aus und mit Vernünftigkeit tut, und was unvernünftig, aus und mit Unvernunft? Er erkannte es an. Nun also, wenn man beides in entgegengesetzter Weise tut, tut mans auch vermöge entgegengesetzter Sachen? „Jawohl." Man tut aber das eine mit und aus Vernünftigkeit, das andere mit und aus Unvernunft? „Jawohl." In entgegengesetzter Weise? „Gewiß." Also vermöge entgegengesetzter Sachen? „Jawohl." Demnach ist die Unvernunft das Gegenteil der Vernünftigkeit? „So hat es den Anschein." Erinnerst du dich nun, daß wir vorhin eins geworden sind, daß die Unvernunft das Gegenteil der Einsicht sei? Er gab es zu. Und daß jedes Ding nur Ein Gegenteil habe? „Nun ja." Welchen von den beiden Sätzen wollen wir denn nun streichen, Protagoras? Daß ein Ding nur Ein Gegenteil habe, oder jenen früheren, daß die Tugend der Einsicht von der Tugend der Vernünftigkeit verschieden sei, sowohl sie selbst als ihr Vermögen? Denn vereint geben die zwei Sätze doch einen Mißklang. Sie wollen nicht harmonieren und wollen nicht stimmen. Denn wie können sie das, wenn auf der einen Seite ein Ding doch durchaus nur Ein Gegenteil haben kann, und auf der anderen sich dem einen Ding, der Unvernunft, die Einsicht und doch auch wieder die Vernünftigkeit als Gegensatz erweist? Ist es nicht so, Protagoras? Oder ists anders? Er räumte es ein, und zwar sehr widerwillig. Müssen also nicht Vernünftigkeit und Einsicht eins sein? Vorhin aber zeigte es sich, daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit so ziemlich dasselbe sind. Wohlan also, Protagoras, laß uns die Sache darum nicht aufgeben, sondern lieber noch weiter untersuchen! Denkst du, daß irgendein Mensch, der unrecht tut, vernünftig darin handelt, daß er es tut? „Ich für mein Teil würde mich schämen, diese Frage zu bejahen, aber viele Menschen glauben das allerdings," war seine Antwort. Und soll ich nun, fragte ich weiter, meine ferneren Fragen an dich

richten oder an die vielen Menschen? „Wenn du willst," antwortete er, „so untersuche zuerst die Meinung der vielen." Mir macht es keinen Unterschied, sagte ich darauf, wenn nur du mir antwortest, ob dirs so oder so scheint. Denn mir ists vorzüglich um die Prüfung der Sache zu tun, die bringt es aber vielleicht mit sich, daß auch ich, der Fragende, mitgeprüft werde, und ebenso, wer mir antwortet. Zuerst wollte Protagoras Komplimente machen und meinte, der Gegenstand wäre mißlich zu behandeln. Endlich aber erklärte er sich doch zum Antworten bereit.

Wohlan denn, begann ich, antworte mir noch einmal von Anfang an! Glaubst du, daß es Menschen gibt, die unrecht tun und damit vernünftig handeln? „Es sei so!" Unter vernünftig aber verstehst du rechtgesinnt? „Ja." Und unter rechtgesinnt sein gutberaten sein, nämlich darin, daß sie unrecht tun? „Es sei so." Und sind sie das, wenn ihnen das Unrechttun wohl bekommt oder wenn es ihnen übel bekommt? „Wenn es ihnen wohl bekommt." Und glaubst du, daß es Dinge gibt, die da gut sind? „Ja." Und sind nicht diejenigen Dinge gut, welche den Menschen nützlich sind? „Jawohl, aber ich nenne auch manche Dinge gut, die den Menschen nicht nützlich sind." Es kam mir vor, als wäre Protagoras in eine recht rauhe Stimmung geraten und erfüllt von Kampfbegier und Kampfbereitschaft. Da ich ihn in solcher Verfassung sah, so nahm ich mich in acht und fragte ganz vorsichtig: Meinst du nur, die keinem Menschen nützlich sind, oder die überhaupt nicht nützlich sind? „Das keineswegs," sagte er, „aber ich kenne viele Dinge, die den Menschen schädlich sind, als Speisen, Getränke, Gifte und viele andere Sachen, im übrigen aber doch Nutzen bringen, und auch Dinge, die den Menschen weder nützen noch schaden, aber den Pferden nützlich sind, noch andere, die nur dem Rindvieh, oder die nur den Hunden, oder die keinem Tiere, aber den Bäumen nützen, auch Dinge, die den Wurzeln der Bäume gut sind, aber ihren Trieben schädlich, wie z. B. gleich der Mist zwar den Wurzeln aller Gewächse gut ist, wenn man

ihn darumlegt, wollte man ihn aber auf die Zweige und jungen Triebe häufen, sie alle vernichten würde. Auch das Öl ist allen Pflanzen ganz verderblich, und auch den Haaren aller anderen lebendigen Geschöpfe außer den Menschen höchst nachteilig, aber dem Haare des Menschen und auch sonst seinem Leibe ist es förderlich, ja so vielgestaltig und in so vielen Farben schillernd ist das Gute, daß das Öl dem Leibe des Menschen zwar äußerlich angewendet gut, aber seinem Inneren ebenso übel bekommt, daher auch alle Ärzte den Kranken den Genuß des Öls in Speisen verbieten, es wäre denn nur einer winzigen Wenigkeit, nur um den widrigen Duft einer Speise zu verdecken."

Als er so gesprochen hatte, riefen ihm die Anwesenden lauten Beifall zu, ich aber sagte: Protagoras, ich kann nichts dafür, aber ich bin nun einmal ein vergeßlicher Mensch, und wenn mir jemand eine lange Rede hält, so vergesse ich, worum es sich handelt. Gesetzt nun, ich wäre harthörig, so würdest du doch denken, wenn du dich mit mir unterreden wolltest, so müßtest du lauter sprechen, als du mit anderen sprichst. So nimm denn jetzt auf meine Vergeßlichkeit Rücksicht, und gib mir bündigere und kürzere Antworten, wenn ich dir folgen soll. „Was soll das heißen, daß du kurze Antworten verlangst? Soll ich kürzere geben, als erforderlich ist?" Beileibe nicht! sprach ich. „Also so lange, wie es nötig ist?" Jawohl. „Und sollen meine Antworten so lang sein, wie ich glaube, daß es nötig ist, oder wie du glaubst?" Ich habe doch gehört, sagte ich, du wärest selber imstande, und könntest es auch anderen lehren, über dieselbe Sache, wenn du wolltest, lange zu sprechen, ohne daß dir die Rede jemals ausginge, aber auch wieder so kurz, daß sich kein Mensch kürzer als du auszusprechen vermöchte. Wenn du dich nun mit mir unterreden willst, so bediene dich dabei der zweiten Art, ich meine der kurzen Rede! „Sokrates," erwiderte er, „ich bin schon mit vielen Menschen in einen Redekampf getreten, und wollte ich es so machen, wie du verlangst, nämlich die Unterredung so führen, wie mich mein Gegner sie

führen hieße, so würde ich um nichts besser erscheinen als jeder andere, und der Name Protagoras würde nicht genannt werden bei den Griechen." Ich merkte, daß ihm seine vorigen Antworten nicht gefielen, und daß er, soweit es von ihm abhing, keine Lust haben würde, das Gespräch in kurzen Antworten fortzuführen, und ich dachte, da wäre es nicht meine Sache, an der Unterhaltung noch länger teilzunehmen. Protagoras, sagte ich, ich bestehe selber gar nicht darauf, daß wir das Gespräch gegen deine Wünsche führen, sondern werde mich gern ein anderes Mal mit dir unterreden, wenn du einmal Lust hast, das Gespräch so zu führen, daß ich ihm folgen kann. Du bist ja doch bekannt dafür, und sagst es auch selbst, daß du ein Gespräch ebenso im Stil der langen wie in dem der kurzen Rede zu führen weißt. Denn du bist eben ein Weiser. Ich dagegen bin zur langen Rede unfähig, leider, denn ich wünschte, ich verstünde mich darauf. Darum müßtest du, der du beides kannst, dich zu meiner Art herbeilassen, wenn ein Gespräch zwischen uns zustande kommen sollte. So aber, da du nicht willst, und da ohnehin ein Geschäft auf mich wartet, so daß ich keine Zeit hätte, bei dir auszuharren, wenn du lange Reden hieltest, so gehe ich. Denn ich muß einen Gang wohin tun. Sonst würde ich auch so ganz gern bleiben und diese Sache von dir ausführen hören.

Damit wollte ich aufstehn und gehen. Da ergriff Kallias meine Hand mit der Rechten, und mit der Linken faßte er mich am Mantel und sprach: „Wir lassen dich nicht fort, Sokrates; denn wenn du fort bist, hats keine rechte Art mehr mit dem Gespräch. Ich bitte dich darum, bleib bei uns! Ich wüßte nichts, was ich lieber hörte, als ein Gespräch zwischen dir und Protagoras. Tus uns allen zu Gefallen!" Ich hatte mich unterdessen zum Fortgehen erhoben. Nun antwortete ich ihm: Mein lieber Sohn des Hipponikos, ich habe immer alle Achtung gehabt vor deiner Liebe zur Wissenschaft, und lobe und liebe dich auch jetzt darum, so daß ich dir sehr gern gefällig sein würde, wenn es mir nur möglich wäre, was du jetzt von mir

begehrst. So aber ists, als verlangtest du von mir, ich sollte mit dem berühmten Läufer Krison von Himera Schritt halten, oder mit irgendeinem Dauerläufer oder Schnelläufer von Beruf[1] um die Wette laufen und ihm auf den Fersen bleiben. Ich würde dir antworten: es mit diesen Männern im Laufe aufnehmen zu können, wäre noch mehr mein eigener Wunsch als deiner, aber ich könnte es eben nicht, sondern wenn du mich und den Krison zusammen laufen sehen wolltest, so müßtest du ihn bitten, daß er sich zu mir herunterließe: denn ich für mein Teil könnte nicht schnell, er aber könnte doch langsam laufen. Wenn du also mich und Protagoras hören willst, so bitte ihn, auch weiter noch ebenso zu antworten, wie er anfangs geantwortet hat, kurz und nur auf meine Frage selbst. Wo nicht, was soll denn das für ein Gespräch werden! Ich wenigstens habe immer gedacht, es wäre zweierlei, mit einem Menschen ein Gespräch zu führen und eine Volksrede zu halten. „Aber du siehst doch, Sokrates," antwortete er, „das Verlangen des Protagoras klingt ja ganz billig, daß er das Gespräch so soll führen dürfen, wie er will, und du von deiner Seite so, wie du willst." Hier fiel ihm Alkibiades ins Wort: „Nein, Kallias, das kannst du nicht sagen. Sokrates gibt ja zu, daß er sich auf lange Reden nicht versteht, und räumt hier dem Protagoras das Feld. Aber in der Fähigkeit, ein Gespräch zu führen, und in der Kunst, Rede und Antwort zu geben und zu nehmen, darin sollte michs wundern, wenn er irgendeinem Menschen wiche. Wenn nun Protagoras von seiner Seite zugibt, in der Gesprächskunst schwächer zu sein als Sokrates, so hat Sokrates, was er verlangen kann. Macht er ihm aber den Rang darin streitig, so soll er das Gespräch in Frag und Antwort weiterführen, ohne auf jede Frage mit einer langen Rede zu erwidern. Das sind ja doch nur Fechterstreiche, um die Widerlegung zu vereiteln und dem Gegner nicht stille zu

[1] Wie sie besonders im Kriege zur Überbringung von Nachrichten verwendet wurden. Der Sizilianer Krison von Himera hatte an drei olympischen Festen hintereinander, 448, 444, 440 v. Chr., den Preis im Lauf errungen.

halten, sondern ein langes und breites zu reden, bis die meisten Zuhörer vergessen haben, worauf eigentlich die Frage ging. Sokrates freilich wird das nicht vergessen, dafür leiste ich Bürgschaft, wenn er auch zum Spaße sagt, er wäre vergeßlich. Mir scheints also, die Billigkeit ist mehr auf Sokrates' Seite. Es muß eben doch jeder seine Meinung aussprechen." Nach Alkibiades war es, glaub ich, Kritias, der da sagte: „Was dünkt euch, Prodikos und Hippias? Kallias, scheint mir, nimmt zu sehr Partei für Protagoras, und Alkibiades ist streitlustig, wie immer, und hitzig auf das, was er einmal aufs Korn genommen hat. Da dürfen wir anderen weder für Protagoras noch für Sokrates parteiisch sein, sondern müssen sie alle beide bitten, das Gespräch nicht mitten abzubrechen."

Als er so gesprochen hatte, nahm Prodikos das Wort. „Mich deucht, du hast recht, Kritias," sagte er. „Denn bei solchen Erörterungen müssen die Zuhörer unparteiisch gegenüber den beiden Streitenden sein, aber nicht parteilos, denn das ist nicht dasselbe. Sie müssen beide unparteiisch anhören, am Schlusse aber Partei nehmen und dem Einsichtigeren mehr Ehre gewähren, dem minder Verständigeren aber weniger. Ich bitte euch ebenfalls, Protagoras und Sokrates, uns nachzugeben und über eueren Gegenstand zu streiten, aber nicht zu hadern. Denn streiten mögen auch Freunde mit Freunden in lauter Wohlwollen, hadern aber nur solche, die miteinander entzweit und verfeindet sind. Alsdann wird das Gespräch den befriedigendsten Verlauf für uns alle nehmen. Denn ihr beiden Sprecher werdet alsdann von uns Hörern die meiste Anerkennung ernten – Anerkennung, nicht Lob, denn die Anerkennung lebt sonder Trug in den Seelen der Hörer, das Lob besteht in Worten, die oft auch lügen und gegen die wahre Gesinnung gehen –, und wir Zuhörer werden auf diese Art das höchste Vergnügen haben – Vergnügen, nicht Genuß, denn Vergnügen macht es dem Menschen, etwas zu lernen und mit dem Geiste eine neue Erkenntnis zu erfassen, Genuß aber kann schon das Essen gewähren und alles, was bloß dem Leibe eine

angenehme Empfindung gibt." Als Prodikos so gesprochen hatte, gaben sehr viele der Anwesenden ihren Beifall zu erkennen.

Nach ihm ergriff Meister Hippias das Wort: „Ihr Männer, die ihr hier zugegen seid," sagte er, „ich glaube, wir sind alle Verwandte, Genossen und Landsleute der Natur nach, nicht dem Gesetze nach. Denn was sich gleicht, ist von Natur verwandt. Das Gesetz aber, der Zwingherr des Menschen, nötigt sie zu vielem gegen die Natur. Für uns nun, die wir die Natur der Sachen kennen, die wir die einsichtsvollsten Männer Griechenlands sind, und uns eben darum jetzt zusammengefunden haben in der Stadt, die man das eigentliche Prytaneion der griechischen Wissenschaft nennen kann, und zwar in diesem größten und reichsten Hause, für uns wäre es eine Schmach, nichts zustande zu bringen, was dieses Ruhms und Anspruchs würdig wäre, sondern ganz wie Menschen der geringsten Art uns miteinander zu entzweien. Ich richte daher die Bitte und den Rat an euch, Protagoras und Sokrates, daß ihr euch vertraget und uns, gleich wie Schiedsrichter, einen billigen Vergleich zwischen euch stiften lasset, nämlich daß du, Sokrates, nicht so peinlich auf dieser strengen Kürze von Frage und Antwort bestehest, sondern die Zügel der Rede ein wenig locker lassest, und daß du, Protagoras, nicht alle Segel aufspannest, um mit vollem Winde auf das hohe Meer der Rede hinauszufahren, wo das Land den Blicken entschwindet, sondern daß ihr alle beide einen mittleren Weg einschlaget. Wählt doch aber auch einen Stabträger, Obmann oder Kampfrichter, der darüber wache, daß jeder von euch in seinen Reden das rechte Maß der Länge in acht nehme!"

Seine Rede fand Beifall und sein Vorschlag allgemeine Zustimmung. Kallias versicherte, er ließe mich nicht gehen, und viele Stimmen verlangten von mir, ich sollte einen Obmann nennen. Ich erwiderte, einen Kampfrichter für das Gespräch zu ernennen, würde unanständig sein. Denn wird einer gewählt, dem wir überlegen sind, sagte ich, so gehört sichs nicht, ihm

die Entscheidung über uns zu geben. Ist er uns gleich, so ists auch nicht in der Ordnung, denn dann tut ers uns auch nur gleich, so daß wir mit seiner Wahl nichts gewonnen haben. So werdet ihr also einen wählen wollen, der besser ist. Aber ich halte es, die Wahrheit zu sagen, nicht für möglich, daß ihr einen besseren Mann solltet finden können, als hier unser Protagoras ist. Wollt ihr sagen, es wäre ein besserer, den ihr wählt, wo ers doch nicht ist, so ist auch das eine Beleidigung für unseren Freund, daß ihm wie dem ersten besten ein Obmann gesetzt wird, – denn was mich selbst betrifft, so ist es mir ganz gleichgültig. Damit aber ein Gespräch und Austausch zwischen uns stattfinden könne, wie ihr es wünscht, so mache ich diesen Vorschlag: wenn Protagoras nicht antworten will, so soll er fragen und ich will antworten, wobei ich ihm zugleich zu zeigen versuchen werde, wie ich meine, daß der Antwortende antworten muß. Wenn ich ihm aber werde geantwortet haben, auf so viel Fragen, wie er an mich stellen will, dann soll er mir ebenso Rede stehen. Wenn es uns dann so vorkommt, als hätte er keine Lust, genau auf das zu antworten, wonach er gefragt wird, so wollen wir ihn zusammen um das bitten, worum ihr mich jetzt batet, nämlich uns die Unterhaltung nicht zu verderben. Es ist ja gar nicht nötig dazu, daß wir einen Obmann haben, sondern wir wollen alle gemeinsam Obmannspflicht erfüllen.

Alle waren der Meinung, so sollten wirs machen. Protagoras hatte zwar keine besondere Lust, ward aber doch genötigt zuzusagen, daß er fragen, und wenn er genug gefragt hätte, mir wieder Rede stehen und auf meine Fragen kurz antworten wollte. So fing er denn etwa folgendermaßen zu fragen an:

„Ich glaube, Sokrates, für die wissenschaftliche Bildung eines Mannes ist es ein sehr wichtiges Stück, daß er sich auf Gedichte verstehe, das heißt, daß er zu beurteilen wisse, was in den Werken der Dichter gelungen sei und was nicht, und daß er sie zergliedern und Red und Antwort über sie geben könne.

So bezieht sich denn auch jetzt meine Frage zwar auf denselben Gegenstand, von dem wir uns vorhin unterhielten, spielt aber hinüber auf das Gebiet der Dichtung. Simonides[1] sagt einmal zu dem Thessaler Skopas, dem Sohne Kreons:

Zwar ists dem Manne, ein Wackrer zu werden, wahrhaftiglich schwer,
An Hand und Fuß und Gedanken, vierkantig, sonder Tadel und Fehl, ein vollkommnes Gebild.

Kennst du dies Lied oder soll ichs dir ganz hersagen?" Es ist nicht nötig. Ich kenne es und habe gerade über dieses Gedicht viel nachgedacht. „Schön! Und glaubst du also, daß das Gedicht gut und recht so ist, wie es ist, oder nicht?" Sehr gut und recht, sagte ich. „Und hältst du ein Gedicht für gut, in dem der Dichter sich selber widerspricht?" Nein, sagte ich. „Überlege dirs noch einmal besser!" O Freund, ich habe mirs überlegt! „Nun," fuhr er fort, „du weißt

[1] Der von seinen Zeitgenossen und den nachfolgenden Geschlechtern hochgefeierte Dichter Simonides von Keos war zur Zeit der großen Perserschlachten, auf die er die bekannten schönen Epigramme gedichtet hat, ein Greis und starb im ersten Lebensjahre des Sokrates. Der Festgesang, in welchem die hier angeführten Zeilen vorkamen, verherrlichte einen Sieg, der von dem Thessalerfürsten Skopas, d. h. von dem Rennstall des Skopas, in einem der großen Nationalspiele errungen worden war. Den Untergang des Skopas und seines Geschlechts besang später Simonides in einem beweglichen Trauerliede, nachdem er ihm zuvor noch zu einer zweiten Siegesfeier eine Festkantate gedichtet hatte. Wie in dieser der Dichter mehr noch als den Sieger selbst dessen göttliche Helfer, die Dioskuren, gefeiert hatte, wie ihm deshalb Skopas von dem bedungenen Ehrensold nur die Hälfte zahlte und ihn für die andere Hälfte an die Dioskuren wies, wie prompt diesen Wechsel honorierend die göttlichen Nothelfer durch wunderbares Eingreifen den Dichter vor dem Lose bewahrten, mit Skopas und dessen Gästen unter den Trümmern des zusammenstürzenden Festsaals den Tod zu finden, wie endlich der Gerettete durch die Aufgabe, die zerschmetterten Toten zu erkennen, zur Erfindung der Mnemotechnik angeregt wurde, — das alles weiß Cicero (vom Redner, II, Kap. 86) anmutig zu berichten. Übrigens bilden die hier und im folgenden von Plato angeführten Verse das umfassendste Bruchstück, das uns von der vielgestaltigen Poesie des Simonides erhalten ist.

doch, daß der Dichter im Verlaufe des Gedichts an einer Stelle sagt:

Aber dem Pittakosworte nicht geb ich ein völliges Lob,
War sonst auch weise der Mann, der aussprach den Spruch.
Es sei schwer, so sprach er, gut zu sein.

Bist du dir bewußt, daß es der nämliche Dichter ist, der dieses sagt, und jenes, was ich vorhin anführte?" Ich weiß es. „Und glaubst du, daß dieses mit jenem übereinstimmt?" So scheint es mir, sagte ich, fing aber schon an zu fürchten, es könnte etwas an dem sein, was er sagte. Doch setzte ich hinzu: Scheint dirs nicht so? „Wie könnte mirs scheinen, daß der Mann mit sich selbst übereinstimmte, der dieses beides sagt? Der erst selber mit dem Spruche angehoben hat, schwer sei es dem Manne in der Tat und Wahrheit, ein Wackrer zu werden, und es dann, nachdem er in seinem Liede ein bißchen weiter gekommen ist, wieder vergessen hat, und den Pittakos, der dasselbe sagte, daß es schwer sei, ein Guter zu sein, darüber ausschilt, und erklärt, er glaube ihm nicht, da er das nämliche sagt, was er erst selbst gesagt hat? Indem er den tadelt, der dasselbe wie er sagt, tadelt er sich doch offenbar selbst, so daß er entweder vorher oder nachher im Irrtum ist."

Diesen Worten des Protagoras folgte von vielen Zuhörern lauter Zuruf. Mir wurde zuerst, gerade als hätte ich im Faustkampf von einem geschickten Gegner einen Hieb empfangen, ganz schwarz vor den Augen und schwindlig, wie er so sprach und die anderen ihm Beifall riefen. Dann – unter uns gesagt, um Zeit zur Überlegung zu gewinnen, was der Dichter eigentlich meinte, – wandte ich mich zu Prodikos und rief ihn an: Prodikos, Simonides ist doch dein Landsmann, da bist dus ihm doch schuldig, daß du ihm beispringst! Ich rufe dich zu Hilfe, wie beim Homer[1] der Fluß Skamandros, vom Achilleus bedrängt, den Fluß Simoeis zu Hilfe ruft:

[1] Ilias 21, 308.

Laß uns, teuerſter Bruder, der Heldenſtärke des Mannes
Einhalt tun mit verbundener Kraft!

Geradeſo ruf ich dich zu Hilfe, daß uns Protagoras den Simonides nicht gänzlich zunichte macht. Ohnehin bedarf es zu des Simonides Rettung deiner beſonderen Wiſſenſchaft, kraft deren du das Wollen vom Begehren unterſcheideſt, und was du uns vorhin ſonſt noch für ſchöne Beiſpiele vorgeführt haſt. Ich glaube nämlich nicht, daß Simonides ſich widerſpricht. Doch erſt gib du dein Urteil ab, Prodikos! Meinſt du, das Werden und das Sein wären einerlei oder zweierlei? „Zweierlei, beim Zeus!“ antwortete Prodikos. Und hat nicht Simonides, fuhr ich fort, im Anfang ſeine Meinung dahin ausgeſprochen, daß ein wackerer Mann in Wahrheit zu werden ſchwer ſei? „Du haſt ganz recht,“ ſprach Prodikos. Den Pittakos aber, ſagte ich weiter, tadelt er nicht, weil er dasſelbe, ſondern weil er etwas anderes ſagt. Denn Pittakos hat es nicht ſchwer genannt, gut zu werden, ſondern gut zu ſein, ſein und werden iſt aber nicht dasſelbe, Protagoras, wie unſer Prodikos ſagt! Iſts aber nicht dasſelbe, ſo widerſpricht ſich Simonides nicht. Und vielleicht wird unſer Prodikos, und werden viele mit ihm, wie Heſiodos[1], ſagen, gut zu werden wäre ſchwer, weil die Götter vor die Tugend den Schweiß geſetzt hätten; hätte man aber die Höhe einmal erklommen, ſo wäre es dann leicht, ſie zu behaupten, ſo ſchwer ſie auch zu gewinnen war.

Prodikos gab mir Beifall, Protagoras aber ſprach: „Deine Erklärung enthält einen Fehler, Sokrates, der ſchlimmer iſt als der Widerſpruch, den du damit beſeitigen willſt.“ Ich darauf: Dann hab ich meine Sache ſchlecht gemacht und bin ein Arzt zum Lachen, der die Krankheit nur verſchlimmert.

---

1 Aber zur Trefflichkeit geht durch Schweiß nach der ewigen Götter
Wille der Weg. Denn lang iſt der Steig und ſteil, der zu ihr führt,
Schroff und rauh im Beginn. Doch haſt du den Gipfel erklommen,
Leicht dann führt dich zum Ziele der Pfad, ſo beſchwerlich er erſt war.
Werke und Tage 286 ff. Vgl. Xenophons Erinnerungen S. 146.

„Aber es ist so," sagte er. Wieso denn? „Es wäre eine große Torheit, wenn der Dichter das Bewahren der Tugend für eine so geringe Sache erklärte, da es doch nach allgemeinem Urteil gerade das Allerschwerste ist." Ich erwiderte: Beim Zeus, es hat sich gut getroffen, daß Prodikos hier bei unserem Gespräch zugegen ist. Es scheint nämlich, seine Wissenschaft ist göttlicher Art und stammt nicht von gestern her, sei es, daß Simonides ihr Begründer war, seis, daß sie noch älter ist. Du aber, der du in so vielen Dingen erfahren bist, scheinst in ihr ein Fremdling zu sein, während ich darin bewandert bin, denn ich bin ein Schüler des Prodikos[1]. Diesmal, scheint mir, bemerkst du nicht, daß Simonides wohl auch das Wort schwer nicht so verstanden hat, wie du es verstehst, sondern so, wie Prodikos mich immer korrigiert, wenn ich dich oder irgendeinen anderen lobe und etwa sage: Protagoras ist doch ein fürchterlich gelehrter Mann! – ich meine, wie mich dann Prodikos fragt, ob ich mich nicht schäme, gute Dinge fürchterlich zu nennen. Denn was fürchterlich ist, sagt er, das ist schlimm, denn es spricht ja doch keiner von fürchterlichem Wohlstand oder fürchterlichem Frieden oder fürchterlicher Gesundheit, sondern von fürchterlicher Krankheit, fürchterlicher Armut, einem fürchterlichen Kriege, weil eben das Fürchterliche immer was Schlimmes ist. So verstehen vielleicht auch unter dem Schweren die Leute in Keos, und also auch Simonides, etwas Schlimmes oder sonst etwas, was du nicht verstehst. Laß uns also den Prodikos fragen! Denn über die Sprache des Simonides Auskunft zu geben, ist er gerade der rechte Mann. Was

[1] In einem anderen Gespräch (Kratylos S. 384) läßt Plato den Sokrates sagen, den großen Kursus des Prodikos über den richtigen Gebrauch der Wörter, der 50 Drachmen kostete, habe er nicht durchgemacht, sondern nur den kleinen Vortrag für 1 Drachme gehört, er wisse daher nicht vollkommen Bescheid in Fragen der Synonymik, – ganz in dem Tone harmlosen Spottes, in dem sein Sokrates auch hier über den berühmten Moralisten und Synonymiker spricht, während Xenophon (Erinnerungen S. 146) ihn mit ernster Anerkennung von Prodikos sprechen läßt.

hat Simonides unter schwer verstanden, Prodikos? „Schlimm," antwortete er. Und das ist demnach, fragte ich weiter, der Grund seines Tadels gegen Pittakos' Wort, es sei schwer, ein Guter zu sein, daß er ihn so verstand, als meinte er, es sei schlimm, gut zu sein? „Natürlich," sprach Prodikos. „Was denkst du, daß es sonst sei? Er wirft ihm eben vor, daß er die Worte nicht recht zu unterscheiden wisse, weil er eben ein Lesbier und folglich in einer barbarischen Mundart[1] auferzogen ist." Hörst du, Protagoras, fragte ich, was Prodikos hier sagt? Protagoras aber erwiderte: „Du bist weit von der Wahrheit, Prodikos! Ich weiß genau, Simonides nennt schwer genau dasselbe, was wir anderen so nennen, nicht was schlimm ist, sondern was nicht leicht ist und viele Umstände macht." Allerdings, Protagoras, sprach ich nun, ich glaube auch, Simonides meint es so, und unser Prodikos weiß das auch und macht nur Spaß[2], und will dich vermutlich auf die Probe stellen, ob du deinen Satz zu verteidigen verstehen wirst. Denn daß Simonides unter schwer nicht schlimm versteht, das beweist deutlich gleich der nächste Satz, wo er sagt:

Gott allein gebührt dieses Ruhmes Zier.

Offenbar kann er doch nicht gemeint haben, gut zu sein wäre schlimm, wenn er behauptet, es komme nur Gott zu, und Gott allein diesen Ruhm beilegt, – dann würde ja Prodikos den Simonides zu einem zuchtlosen Menschen und schlechten Sohn

[1] Die lesbische (äolische) Mundart war ebensogut griechisch wie die ionische, welche die Bewohner der Insel Keos sprachen. — [2] Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es vielmehr Sokrates ist, der sich den Spaß macht, erst den Prodikos mit seiner synonymischen Weisheit und seinem keïschen Landschaftsstolz und dann den Protagoras mit seiner wohlfeilen Dichterkritik und seiner Lehre von den Inkognitosophisten der alten Zeiten parodierend aufzuziehen. Der verblüffende Satz von dem Sophistentum der Kreter und Spartaner gibt dem Hörer sogleich den Schlüssel zum Verständnis: denn wie alle Griechen wußten, fanden wissenschaftliche Interessen und Bestrebungen in Lakedämon und in Kreta nicht die geringste Pflege, wurden vielmehr als verderbliche Neuerungen völlig abgelehnt.

der frommen Insel Keos machen –, sondern was ich glaube, daß Simonides im Sinn hat in diesem Liede, das will ich dir sagen, wenn du mich auf die Probe stellen willst, ob ich mich auf Gedichte verstehe, – um deine eigenen Worte zu brauchen. Als Protagoras dies hörte, sagte er: „Wenn dirs gefällig ist, Sokrates." Auch Prodikos und Hippias ermunterten mich sehr dazu und ebenso die anderen.

Nun denn, begann ich, so will ich euch auseinanderzusetzen versuchen, was ich von diesem Liede denke. In keinem griechischen Lande ist die Liebe zur Wissenschaft so alt und so verbreitet, und gibt es so viele Sophisten wie in Kreta und Lakedämon. Aber sie wollen es nicht Wort haben und spielen die Ungelehrten, damit es nicht herauskomme, daß sie den anderen Griechen an Wissenschaft überlegen sind – gerade wie es die alten Sophisten machten, von denen Protagoras gesprochen hat –, sondern die Leute sollten denken, ihre Überlegenheit beruhte auf Mannhaftigkeit im Kampfe. Denn sie meinen, wenn man dahinter käme, worauf sie wirklich beruht, so würden sich alle anderen auch darauf legen. So aber, wo sie das verstecken, ist es ihnen gelungen, die Nachahmer lakonischer Sitte in den Städten hinters Licht zu führen. Die zerschlagen einander im Faustkampf die Ohren und umwickeln sich die Fäuste mit Riemen, um es ihnen gleichzutun, und tummeln sich in den Turnhallen und tragen kurze Überwürfe, als ob es das wäre, wodurch die Lakedämonier die Obmacht in Griechenland haben. Die Lakedämonier aber, wenn sie mit den Sophisten in ihrem Lande ohne Zwang verkehren wollen und es satt haben, nur heimlich mit ihnen zusammenzukommen, dann veranstalten sie eine Austreibung[1] sowohl jener Lakonisten als auch aller übrigen Fremden, die zu ihnen ins Land gekommen sind. So verkehren sie mit ihren Sophisten, ohne daß es die Leute merken, von ihren eigenen jungen Leu-

[1] Die lakedämonische Regierung verfügte zuweilen, ohne sich zu Angabe eines Grundes herbeizulassen, die Ausweisung aller Fremden aus dem lakonischen Gebiet.

ten aber lassen sie keinen in fremde Städte reisen, gerade wie es auch die Kreter machen, damit sie nicht draußen verlernen, was sie selbst ihnen gelehrt haben[1]. Übrigens gibt es bei ihnen auch Frauen, die auf ihre Bildung stolz sind[2], nicht bloß Männer. Daß ich die Wahrheit sage, und daß die Lakedämonier zur Philosophie und Kunst der Rede trefflich ausgebildet sind, werdet ihr erkennen, wenn ihr folgendes bedenkt. Wenn sich nämlich einer mit einem ganz gewöhnlichen Lakedämonier einlassen will, so wird sich der zwar meist in der Unterredung ziemlich unbedeutend zeigen, dann aber wird er auf einmal, wo sichs gerade trifft im Gespräch, ein gewichtiges Wort hineinwerfen, kurz und treffend, wie ein Geschoß aus der Hand eines Meisterschützen, so daß sich sein Widerpart dagegen wie der reine Schulknabe vorkommt. Das haben denn nun doch von den Heutigen so gut wie von den Alten manche erkannt, und haben begriffen, daß das lakonische Wesen weit mehr in der Liebe zur Wissenschaft als in der Liebe zum Turnen besteht, weil solche Worte zu sprechen nur der vollkommen gebildete Mensch vermag. Solche Menschen waren Thales von Milet, Pittakos von Mitylene, Bias von Priene, unser Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chená, und als siebenter ward zu ihnen der Lakedämonier Chilon gezählt[3]. Diese waren sämtlich Bewunderer, Liebhaber und Jünger der Bildung der Lakedämonier, und man wird finden, daß ihre Weisheit von dieser Art war und sich bei ihnen allen in kurzen denkwürdigen Sprüchen kundgab. Sie traten aber auch zusammen und stifteten dem Apollo in seinem Tempel zu Delphi,

[1] In Wahrheit, damit sie nicht draußen Dinge lernten, die sie nicht lernen sollten. — [2] Wie jene, die ihren Sohn mit dem „Entweder mit dem Schild oder auf dem Schild!" zu seinem ersten Feldzug entließ. In Plutarchs Schriften findet sich eine ganze Sammlung von Aussprüchen lakonischer Frauen, aber natürlich schmeckt keiner davon nach Sophistenunterricht. — [3] Statt Mysons wird als siebenter jener „sieben Weisen Griechenlands" gewöhnlich der korinthische Fürst Periandros genannt. Ihre Lebenszeit lag etwa fünf Menschenalter oder einhundertundsiebzig Jahre hinter der Zeit unseres Gesprächs zurück.

als gemeinsame Opfergabe ihrer Weisheit, jene eingegrabenen Sprüche, die alle Welt preist, das „Erkenne dich selbst" und das „Nimmer zu sehr!" Weswegen führe ich dies aber an? Weil dieses der Stil der alten Philosophen war, eine Art lakonischer Kürze des Ausdrucks. Und so wurde denn auch von Pittakos besonders jenes Wort herumgetragen und von den Weisen gepriesen. Simonides nun, ehrgeizig und erpicht auf Weisheitsruhm wie er war, erkannte wohl, wenn es ihm gelänge, jenen Spruch zunichte zu machen, so würde er, gleich wie einer, der einen berühmten Wettkämpfer überwindet, selber unter seinen Zeitgenossen hohen Ruhm erringen. Auf diesen Spruch also und zu diesem Zwecke, um den Spruch um seinen Ruhm zu bringen, hat er das ganze Lied gedichtet, wie mir scheint[1].

Laßt es uns alle einmal gemeinschaftlich betrachten, ob ich auch recht habe! Gleich der Anfang des Liedes klänge doch wahnsinnig, wenn er nur sagen wollte, es wäre schwer für den Mann, ein Wackrer zu werden, und davor das Zwar ge-

---

[1] Man pflegt die von Plato erhaltenen Verse des Liedes so zu ordnen:

Zwar ists dem Manne, ein Wackrer zu werden, wahrhaftiglich schwer.
An Hand und Fuß und Sinne, vierkantig, sonder Tadel und Fehl, ein vollkommnes Gebild.

(Lücke von 5 Zeilen.)

Aber dem Pittakosworte nicht geb ich ein völliges Lob,
War sonst auch weise der Mann, der aussprach den Spruch. Es sei schwer, so sagt er, gut zu sein.
Gott allein gebührt dieses Ruhmes Zier! Wicht sein ist des Menschen unwendbares Los,
Den da hilflos hinstreckt Zufalls Gewalt!
Gelang sein Werk, „wacker" wohl jeglicher heißt,
Mißlangs ihm, „ein Wicht!"
Am längsten währet des Tugend, den die Götter lieben.

setzt hätte. Denn dies Wort hat offenbar gar keinen Sinn, wenn man nicht annimmt, daß Simonides gegen den Spruch des Pittakos streiten will. Pittakos hat gesagt: es ist schwer, gut zu sein. Den Spruch bekämpfend sagt der Dichter: Nein, sondern ein Wackrer zu werden zwar ist in Wahrheit schwer, — nicht: ein Wackrer in Wahrheit zu werden, dazu gehört das Wort wahrhaftiglich nicht, als ob es Leute gäbe, die wahrhaftiglich wacker wären, und andere Leute, die zwar wacker wären, nur nicht wahrhaftiglich wacker, das wäre ja albern und nicht simonideisch, sondern man muß das wahrhaftiglich mit schwer verbinden und annehmen, daß er den Spruch des Pittakos so anführt, als ob wir uns vorstellen sollten, Pittakos spräche und Simonides antwortete. Pittakos sagt: „Ihr Menschen, es ist schwer, ein Guter zu sein," und Simonides antwortet: „Pittakos, du hast unrecht. Zwar ein Wackrer zu werden, nicht zu sein,

an Hand und Fuß und Sinne, vierkantig, sonder Tadel und Fehl, ein vollkommnes Gebild,

das ist wahrhaftiglich schwer." So hat offenbar das Zwar am Anfang einen guten Sinn, und das Wahrhaftiglich steht

---

Mir genügt schon, wer kein Bösewicht ist,
Kein vermessener Frevler.
Wer kennt das stadtschirmende Recht, der vernünftige Mann,
Hat vor meinem Schelten Ruh;
Ich bin keiner, der gern schilt!
Ist doch zahllos groß der Toren Geschlecht!
Schön gilt alles mir, was mit Schändlichem sich nicht menget.

Nimmer drum suchend, was zu finden nicht möglich ist,
Verschwenden auf eitlen Hoffens Trug ohne Zweck werd ich des Lebens beschiedenes Teil,
Nach dem Mann ohne Fehl spähend unter den Menschen all, so die Früchte genießen des Erdenrunds,
Ihn euch dann zu künden, wenn ich ihn fand.
Wer keine Schmachtat verübet mit Lust,
Lob ihm zoll ich und lieb ihn.
Mit der Notwendigkeit können auch Götter nicht streiten.

am Schluß an seiner rechten Stelle[1]. Auch was weiter kommt, gibt Zeugnis, daß es der Dichter so gemeint hat. Zwar ließe sich über jede Zeile des Gedichts vieles sagen, um zu zeigen, daß sie vortrefflich gedichtet ist, denn es ist ein Werk voll Anmut und Kunst, aber es wäre zu weitläufig, es so durchzugehen. Nur das gesamte Gepräge und die Absicht des Ganzen laßt uns ins Auge fassen und sehen, wie es Simonides das ganze Lied hindurch vor allem auf die Prüfung des Pittakosspruches abgesehen hat. Er fährt nämlich, nachdem er jenen Anfangsversen noch eine kurze Betrachtung hat folgen lassen, so fort, als ob er in gewöhnlicher Rede spräche: Zwar ein Wackrer zu werden ist schwer, doch ists möglich auf einige Zeit, aber wenn mans geworden ist, zu verharren in dieser Verfassung, das ist unmöglich für den Menschen, sondern

Gott allein gebührt dieses Ruhmes Zier. Nicht sein ist des
Menschen unwendbares Los,
Den da hilflos hinstreckt Zufalls Gewalt.

Wen streckt denn nun zum Beispiel beim Steuern eines Schiffes die Gewalt des Zufalls hilflos hin? Offenbar nicht den Unkundigen, denn der liegt ja immer schon am Boden. Wie

[1] Damit die Verbindung des wahrhaftiglich mit schwer überhaupt möglich schien, mußte die Übersetzung jenem Worte eine Stelle geben, in der es sich sogar leichter mit „es ist schwer" als mit dem Infinitivsatze „ein Wackrer zu werden" verbindet. Daß aber der griechische Wortlaut die Verbindung mit dem Infinitivsatz näher legt, zeigt des Sokrates Streiten gegen diese Verbindung schon selber, sein Beweis aber ist durchaus, was wir sophistisch nennen. Auch die gegensätzliche Beziehung des Zwar im ersten Satze zu dem „aber nicht" in dem Satze, der das Pittakoswort tadelt, und damit die Entgegenstellung dieses Tadels zu jenem ersten Satze, steht dem Zweifel offen. Um zu erkennen, in welche Beziehung zu dem ersten Satze der Dichter den Tadel des Pittakosspruches hat setzen wollen, müßten wir die dazwischen ausgefallenen Verse haben. Vielleicht hatte der Dichter darin den Spruch des Pittakos nur weiter ausgeführt, und war sich, indem er ihn dann verwarf, wohl bewußt, daß er damit auch den Satz, den er zuvor selber ausgesprochen hatte, verwarf, oder doch berichtigend dahin steigerte, daß wacker zu sein nicht schwer, sondern unmöglich sei.

man also den nicht hinstrecken kann, der schon niederliegt, sondern wie den Aufrechten einmal einer hinwerfen kann, so daß er nun ein Liegender wird, so kann den, der sich sonst zu helfen weiß, einmal ein Zufall hilflos hinstrecken, aber nicht den, der immer hilflos ist. Den Steuermann kann ein heftiger Sturm hilflos machen, den Landwirt ein schlimmes Wetter, und ebenso den Arzt ein Mißgeschick. Dem Wackeren kanns begegnen, einmal ein Wicht zu werden, wie auch ein anderer Dichter bezeugt, der gesagt hat:

Auch wohl ein Wackrer erscheint heut herrlich und morgen erbärmlich.

Dem Wichte dagegen kann es nicht begegnen, daß er ein Wicht *wird*, sondern er ist es, einmal für allemal. Den Gescheiten also und Einsichtigen und Guten, wenn den hinstreckt Zufalls Gewalt, dann trifft ihn unabwendbar das Los, Wicht zu sein. Du sagst, Pittakos, es sei schwer, gut zu sein. In Wirklichkeit dagegen ists allerdings schwer, jedoch möglich, ein Wackrer zu *werden*, es zu *sein* aber ist unmöglich. Denn

Gelang sein Werk, wacker wohl jeglicher heißt,
Mißlangs ihm, „ein Wicht".

Was heißt nun Gelingen, wenn sichs um Lesen und Schreiben handelt? Und welches Gelingen macht den Menschen *darin* wacker? Offenbar doch das Erlernen der Schrift. Und welches Gelingen macht den guten Arzt? Das Erlernen der Krankenbehandlung. „Mißlangs ihm, ein Wicht!" Wer also kann ein Wicht von Arzt werden? Offenbar wer erstens schon ein Arzt und zweitens ein guter Arzt ist. Denn der kann auch wieder ein Wicht von Arzt werden. Hingegen wir, die wir Laien in den Künsten sind, können niemals durch ein Mißlingen Ärzte werden oder Zimmermeister oder dergleichen. Wer aber durch Mißlingen kein Arzt werden kann, kann auch kein schlechter Arzt dadurch werden. So auch der gute Mann überhaupt. Er zwar kann auch einmal ein schlechter werden durch

die Zeit oder durch Ermüdung oder durch Krankheit oder sonst durch einen Zufall, der ihm die Einsicht raubt – das einzige Mißgeschick, das einen Menschen treffen kann –, der schlechte Mann dagegen kann niemals schlecht werden, denn er ists immer, sondern wenn er schlecht werden soll, so muß er erst gut geworden sein. Also zielt auch dieser Satz des Liedes darauf, daß ein guter Mensch nicht gut bleiben, daß aber möglicherweise einer gut werden und wieder schlecht werden kann. Und er setzt hinzu:

Am längsten währet des Tugend, den die Götter lieben.

Dies alles also ist gegen Pittakos gesagt. Noch deutlicher aber zeigt sich das in den Sätzen des Lieds, die nachher folgen. Da heißt es:

Nimmer drum suchend, was zu finden nicht möglich ist,
Verschwenden auf eitlen Hoffens Trug ohne Zweck werd ich des Lebens beschiedenes Teil,
Nach dem Mann ohne Fehl spähend unter den Menschen all, so die Früchte genießen des Erdenrunds,
Ihn euch dann zu künden, wenn ich ihn fand.

So stark geht er das ganze Lied hindurch dem Spruche des Pittakos zu Leibe.

Wer keine Schmachtat verübet, mit Lust
Lob ihm zoll ich und lieb ihn.
Mit der Notwendigkeit können auch Götter nicht streiten.

Auch dies ist gegen denselben Spruch gerichtet. Simonides war nämlich nicht so unwissend, daß er gesagt hätte, er lobe jeden, der nicht mit Lust üble Taten vollführe, – als ob es Leute gäbe, die mit Absicht Übles täten. Ich bin überzeugt, kein weiser Mann glaubt, daß irgendein Mensch mit Willen sündige, sondern sie wissen recht gut, daß alle, welche schimpfliche und schlimme Taten begehen, dies wider Willen tun, und so erklärt sich auch Simonides nicht zum Lobredner aller, die

nicht mit Lust Übles tun, sondern die Worte mit Lust gehen auf ihn selbst und sein Loben[1]. Er meinte nämlich, ein Schönundguter müßte sich manchmal zwingen, einem Menschen Freund und Lobredner zu sein, wie es einem zum Beispiel oft begegnete, daß sein Vater oder seine Mutter oder seine Vaterstadt oder sonst jemand der Art auf verkehrte Wege kämen. Wenn so etwas nun schlechten Gesellen begegnete, so wäre es, als ob sie es mit Vergnügen sähen, und sie brächten die Verkehrtheiten ihrer Eltern oder ihrer Vaterstadt ans Licht und tadelten und verklagten sie, ja damit ihnen die Leute nicht vorwerfen könnten, daß sie die Ihrigen vernachlässigten, übertrieben sie den Tadel noch und stifteten sich so noch von freien Stücken Feindschaften zu denen, die sie nicht vermeiden könnten. Gute Menschen dagegen fühlten sich in solchem Falle die Ihrigen zu loben und ihre Fehler zu verdecken genötigt, und wenn sie einmal in Zorn gerieten über Unbilden, die sie von ihren Eltern oder ihrer Vaterstadt erlitten hätten, so redeten sie sich selber zur Versöhnlichkeit zu und zwängen sich, die Ihrigen zu lieben und zu loben. Oftmals, denk ich mir, hat auch Simonides einen Fürsten oder einen anderen Menschen solcher Art loben und preisen zu sollen geglaubt, nicht mit Lust, sondern aus Zwang. So sagt er denn auch zu

[1] Den Kernsatz seiner Moral, daß alle Tugend im Wissen des Guten und Rechten bestehe, weil niemand tue, was er nicht für gut halte, diesen Satz mochte Sokrates geneigt genug sein, auch bei älteren Weisen und Dichtern schon ausgesprochen oder angedeutet zu finden — wie denn auch wirklich bei Sophokles, ja bei Homer schon Anklänge daran zu finden sind —, aber die Lostrennung der Worte mit Lust von den vorangehenden, zu denen sie offenbar gehören, und die Deutung, als wolle Simonides durch die Erklärung, er schelte nicht gern, nur seinem Tadel des Pittakosspruches mehr Gewicht geben, sind wohl ebensowenig ernst zu nehmen, wie zum ersten Verse des Gedichts die Losreißung des wahrhaftiglich von den Worten, mit denen es sich am natürlichsten verbindet. Plato läßt vielmehr seinen Sokrates, den Protagoras ironisierend, durch ein heiteres Beispiel zeigen, wie ein wohlbeschlagener Meister der Auslegungskunst aus allem alles machen kann, weil er sich, wo es mit dem Auslegen nicht nach Wunsch gehen will, mit dem Unterlegen zu helfen weiß.

Pittakos: Ich tadle dich nicht, weil ich gerne tadelte, Pittakos! Denn

Mir genügt schon wer kein Bösewicht ist,
Kein vermessener Frevler.
Wer kennt das stadtschirmende Recht, der vernünftige Mann,
Hat vor meinem Schelten Ruh,
Ich bin keiner, der gern schilt!
Ist doch zahllos groß der Toren Geschlecht!

Wer also gern schilt, kann sich an ihnen satt schelten. Das ist nun nicht so gemeint, wie wenn er sagte, weiß wäre alles, dem kein Schwarz beigemischt wäre – das wäre in mehr als einem Sinne lächerlich –, sondern er sagt, er für seine Person lasse auch das Mittelmäßige gelten und tadle es nicht, worauf er dann fortfährt: Ich suche nicht einen ganz untadligen Menschen unter allen, die der Erdkreis nährt, um es euch zu melden, wenn ich ihn werde gefunden haben. In *solchem* Sinn also werd ich keinen loben, sondern mir genügt es schon, wenn einer nur vom Mittelschlag ist und nichts Schlechtes tut. Denn „mit Lust" (vor diesen Worten muß man absetzen, nicht nach ihnen) lob ich und lieb ich (hier bedient er sich äolischer Mundart, weil er eben zu Pittakos spricht) jeden, der nichts Schändliches verübt. Es gibt nämlich auch Leute, Pittakos, die ich nicht mit Lust, sondern ungern lobe und liebe. Drum würd ich dich niemals tadeln, wenn dein Spruch auch nur einigermaßen wahr und vernünftig wäre. So aber, wo es grundfalsch ist, was du über die allerwichtigste Sache sagst, und dir einbildest, mit Wahrheit zu sagen, tadle ich dich darum. Das, glaub ich, ist es, Prodikos und Protagoras, was Simonides im Sinne gehabt hat, als er dieses Lied dichtete.

Darauf sprach Hippias: „Mir gefällt zwar auch deine Deutung des Liedes, Sokrates, ich weiß aber ebenfalls eine Erklärung, die sich hören läßt, und die ich euch vortragen will, wenn ihr es wünscht." „Jawohl, Hippias, ein anderes Mal," fiel Alkibiades ein, „jetzt muß erst zu Ende geführt werden, was Protagoras und Sokrates miteinander ausgemacht haben.

Wenn Protagoras noch weiter fragen will, so soll ihm Sokrates antworten, oder will er jetzt dem Sokrates antworten, so soll der nun fragen." Ich antwortete: Ich stelle es dem Protagoras anheim, was ihm lieber ist. Aber ists ihm recht, so wollen wir die Lieder und Gedichte jetzt lassen. Ich möchte gern über die Dinge, über die ich dich zuerst fragte, Protagoras, unsere gemeinsame Betrachtung zu Ende führen. Ohnehin kommen mir die Gespräche über Poesien ganz ähnlich vor, wie die Trinkgelage gewöhnlicher Alltagsmenschen, die sich aus Mangel an Bildung nicht mit eigener Kraft, mit ihren eigenen Stimmen und Gedanken, beim Trinken zu unterhalten verstehen, und darum die Flötenspielerinnen teuer machen, indem sie für schweres Geld eine fremde Stimme mieten, daß die die Kosten der Unterhaltung trägt. Wo aber Schönundgute zusammen zechen, da wirst du weder Flötenspielerinnen noch Tänzerinnen oder Sängerinnen finden, sondern wirst sehen, daß sie sich selber genug sind und sich ohne solchen schalen Zeitvertreib mit ihren eigenen Stimmen unterhalten, wechselweise redend und hörend, in aller Ordnung und Eintracht, wenn sie auch noch so viel Wein getrunken haben[1]. Geradeso bedürfen auch Gesellschaften wie unsere hier, wenn sie aus Männern bestehen, wie die meisten von uns zu sein meinen, keiner fremden Stimme und keiner Verse von Dichtern, die man nicht fragen kann, was sie haben sagen wollen, – die die Leute meist als Zeugen anrufen über eine Sache, über die sie ihre Meinung durch Rede und Gegenrede zu beweisen außerstande sind, und deren Worte sie nun der eine so, der andere so auslegen. Auf dergleichen Unterhaltung also verzichten Leute unseres Schlags, und unterhalten sich lieber selbst miteinander, indem sie ihre eigenen Meinungen zu gegenseitiger Prüfung austauschen und einander wechselseitig Rede stehen. Solchem Beispiel, mein ich, sollten wir beide lieber folgen und die Dichter ruhen lassen, dafür aber die Unterhaltung mit eigenen Mitteln führen, indem

[1] Siehe Platos Gastmahl und Xenophons Gastmahl.

wir einer des anderen Meinung einer Probe unterzögen und so die Wahrheit zu ergründen suchten. Willst du noch weiter fragen, so bin ich bereit, dir stillzuhalten und zu antworten. Oder wenn du willst, so halt mir still, bis wir über die Sache ins reine gekommen sind, über die wir das Gespräch vorhin mitten abgebrochen haben.

Als ich dies und noch anderes in diesem Sinne gesagt hatte, erklärte sich Protagoras erst gar nicht, welches von beiden er tun wollte. Da wandte sich Alkibiades zu Kallias und sprach: „Kallias, glaubst du, daß Protagoras auch diesmal im Rechte ist, daß er sich nicht erklären will, ob er Lust hat, Rede zu stehen oder nicht? Ich bin nicht der Meinung, sondern entweder soll er auf das Gespräch eingehen, oder er solls sagen, daß er das nicht will, damit wirs wissen, und Sokrates mit einem anderen ein Gespräch anfangen kann, oder sonst wer Lust hat, mit sonst wem." Als Alkibiades so sprach, und Kallias und fast alle die anderen ihn baten, so wandelte doch den Protagoras, wie ich glaube, die Scham an. Er bequemte sich endlich zum Gespräche und sagte mir, ich sollte fragen, er wollte antworten.

So sprach ich denn: Glaube nicht, Protagoras, daß ich es beim Gespräche mit dir auf etwas anderes abgesehen habe, als auf die Ergründung der Sache, von der wir sprachen und über die ich gern ins klare käme. Denn mich dünkt das homerische

Zweie gesellt, sah einer schon oft, was der andere nicht sah[1],

ist gar nicht so ohne. Vereint sind wir Menschen alle geschickter zu jeglichem Tun und Reden und Denken. Und der einzelne

---

[1] Als Diomedes im Rate der Achäer auf nächtliche Kundschaft auszugehen sich erboten hat, fügt er hinzu:

— — — doch wollte ein anderer noch mich begleiten,
Wärs mir ein Herzenstrost, und ich ginge gestärkteren Mutes.
Zweie gesellt, sah einer schon oft, was der andere nicht sah,
Beiden zum Heil. Doch dem einzelnen Mann, hat er etwas erkannt auch,
Bleibt doch kürzer der Sinn und schwächer die Kraft der Erfindung.

Ilias 10, V. 222 ff.

Mann, „hat er etwas erkannt auch", sucht sich doch einen, dem ers zeigen und mit dem ers prüfen kann, ob es auch Probe hält, so lange, bis er einen gefunden hat, – wie denn auch ich mich darum lieber mit dir als mit irgendeinem anderen unterhalte, weil ich glaube, daß du am scharfsinnigsten urteilen kannst, wie über alle anderen Dinge, die ein verständiger Mensch zu Gegenständen seiner Betrachtung machen wird, so besonders auch über die Tugend. Denn wem anders sollte ich das eher zutrauen als dir? Glaubst du doch nicht nur selber, ein Schönundguter zu sein, wie manche andere, die selber ganz anständige Menschen sind, aber andere nicht dazu zu machen verstehen, – sondern du deinerseits bist erstens selber ein Wackerer, und bist daneben auch andere zu wackeren Leuten zu machen imstande, und hast so großes Vertrauen zu dir, daß du, da andere diese Kunst zu verstecken suchen, deinerseits dich öffentlich bei allen Griechen ausrufen lässest, und dich einen Sophisten nennst und zum Lehrer der Bildung und der Tugend erklärst, und der erste bist, der jemals den Anspruch erhoben hat, dafür Lohn zu ernten. Wie sollt ich also nicht dich aufrufen zur Betrachtung dieser Dinge, und dich darum fragen und dir meine Gedanken darüber eröffnen? Ich kann ja gar nicht anders. So verlangt michs denn jetzt, jene Fragen darüber, die ich dir schon zu Anfang vorgelegt habe, teils dir noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen, teils zusammen mit dir weiter zu überlegen. Meine Frage war, denk ich, diese: Einsicht und Tapferkeit und vernünftiger Wandel, und Gerechtigkeit und Frömmigkeit, sind dies nur fünf Namen für eine Sache, oder steckt hinter jedem der Namen ein besonderes Wesen und eine Sache, die ihre Kraft für sich hat, so daß keins von den fünfen so beschaffen ist wie das andere? Darauf antwortetest du, es wären nicht Namen für dieselbe Sache, sondern jeder dieser Namen bedeutete eine Sache für sich, und diese Sachen wären Teile der Tugend, nicht so wie Teile Goldes, die unter sich und mit dem Ganzen von gleicher Beschaffenheit sind, sondern wie die Teile des Gesichts, die dem Ganzen und untereinander ungleich von Art sind und jeder

seine besondere Kraft haben. Sag, ob du darin noch derselben Ansicht bist wie vorhin! Bist du jetzt anderer Meinung, so sprich dich bestimmt aus! Ich bring es dir nicht zum Nachteil in Anschlag, wenn du dich jetzt anders erklärst; denn es sollte mich nicht wundern, wenn du das damals nur gesagt hättest, um mich auf die Probe zu stellen. „Nun, Sokrates," war seine Antwort, „so sag ich dir, dies alles sind Teile der Tugend, und zwar sind vier davon einander ganz ähnlich, die Tapferkeit aber ist von ganz verschiedener Art. Daß ich recht habe, wirst du aus folgendem erkennen: du wirst viele Menschen finden, die sehr ungerecht und sehr gottlos, sehr unwissend und sehr zuchtlos, dabei aber in hohem Maße tapfer sind." Gut, sprach ich, hier halt einmal an! Denn was du sagst, verdient gewiß noch eine nähere Prüfung. Glaubst du, daß tapfere Menschen mutige Menschen sind? „Jawohl, und Draufgänger auf solche Dinge, auf welche sich die meisten Menschen draufloszugehen fürchten." Wohlan denn, hältst du nicht die Tugend für etwas Schönes und bietest dich in diesem Sinne zu ihrem Lehrer an? „Für etwas sehr Schönes. Sonst müßt ich ja wahnsinnig sein!" Und glaubst du, ein Teil davon sei häßlich und ein anderer schön, oder sie sei ganz und gar schön? „Doch wohl ganz und gar schön im allerhöchsten Grad." Und weißt du, welche Menschen mutig in die Brunnen hinuntertauchen? „Jawohl, die Taucher." Und zwar weil sie es verstehen oder aus einem anderen Grunde? „Weil sie es verstehen." Und welche Leute kämpfen mutiger zu Pferde? Die reiten können oder die es nicht können? Und welche mit dem kurzen thrakischen Schilde[1]? Die damit zu hantieren verstehen oder die es nicht verstehen? „Die es verstehen. Und ebenso in allen Stücken, wenn du das wissen willst: die eine Sache verstehen, sind mutiger dabei, als die sie nicht verstehen, und nachdem sie sie erlernt haben, mutiger, als sie selber vorher waren." Und hast du auch schon Leute gesehen, die alle diese

[1] Der „Pelta", in deren Handhabung der an den langen Hoplitenschild gewöhnte Bürgersoldat nicht geschult war.

Dinge nicht verstanden und doch zu allen dreisten Mutes waren? „Jawohl, höchst dreisten Mutes!“ Nun, und sind also auch diese mutigen Menschen tapfer? „Da wäre ja Tapferkeit eine Schmach! Die sind toll, nicht tapfer.“ Was sagtest du denn aber von den Tapfern? Sagtest du nicht, sie wären mutig? „Sag ich auch noch.“ Aber von diesen, sprach ich, die auf solche Art mutig sind, zeigt sichs doch, daß sie nicht tapfer, sondern toll sind? Danach zu urteilen, wäre also wohl die Einsicht Tapferkeit? „Du hast dir nicht gut gemerkt, Sokrates, was ich gesagt und was ich dir geantwortet habe. Als du mich fragtest, ob die tapferen Menschen mutig wären, hab ich die Frage bejaht. Ob aber auch die mutigen Menschen tapfer sind, bin ich nicht gefragt worden. Hättest du mich vorhin danach gefragt, so würd ich geantwortet haben: nicht alle. Was ich aber bejaht habe, daß die tapferen Menschen mutig wären, davon hast du keineswegs dargetan, daß ich es nicht mit Recht bejaht hätte. Und nun kommst du und zeigst, daß Leute, die eine Sache verstehen, mehr Mut dazu haben als Leute, die sie nicht verstehen, und als sie selber hatten, ehe sie sie verstanden, und meinst, darin läge, daß Tapferkeit und Wissen dasselbe wären. Auf die Art könntest du auch zu der Meinung gelangen, daß Stärke Wissen wäre. Denn wenn du erst so kämst und fragtest, ob starke Menschen was vermöchten, so würde ich ja sagen. Fragtest du dann weiter, ob die Menschen, die zu ringen wüßten, mehr vermöchten, als die es nicht wüßten, und als sie selber vermocht hätten, ehe sie ringen gelernt hatten, so würd ich wieder ja sagen. Dann könntest du ebensogut behaupten, nach dem, was ich selber zugegeben hätte, wäre Wissen Stärke. In Wirklichkeit aber geb ich dir auch hier keineswegs zu, daß Menschen, die was vermögen, stark sind, wohl aber, daß starke Menschen was vermögen. Denn ich halte stark sein und etwas vermögen nicht für einerlei, sondern glaube, das eine, nämlich daß einer was vermag, entsteht auch aus Wissen oder aus Raserei oder aus Zorn, die Stärke aber entsteht aus Naturanlage und guter leiblicher

Pflege. Ebenso halte ich nun auch Mut und Tapferkeit nicht für dasselbe. Die Sache läuft also darauf hinaus, daß alle tapferen Leute mutig sind, aber nicht alle mutigen tapfer. Denn Mut kommt den Menschen auch von Kunstfertigkeit, oder auch von Zorn oder Tollheit, Tapferkeit dagegen von Naturanlage und richtiger Pflege der Seele."

Du sagst aber doch von manchen Menschen, Protagoras, fuhr ich fort, sie führten ein gutes Leben, und von anderen, sie führten ein übles? „Ja." Gesetzt nun, ein Mensch lebte in lauter Ungemach und Schmerzen, würdest du dann glauben, er führte ein gutes Leben? „Nein," antwortete er. Hingegen wenn er in Freuden gelebt und so sein Leben beschlossen hätte, würdest du dann nicht glauben, er hätte ein gutes Leben geführt? „Ja, das würde ich," erwiderte er. Demnach ist erfreulich leben gut und unerfreulich schlimm? „Das heißt, wenn es schöne Dinge sind, deren er sich im Leben erfreut hat," lautete seine Antwort. Wie, Protagoras? fragte ich darauf. Du wirst doch nicht, wie es so die Leute machen, manche angenehme Dinge schlimm und manche unangenehme gut nennen? Was ich meine, ist doch dieses: insofern als ein Ding angenehm ist, ist es nicht insofern auch gut, wenn man ganz davon absieht, ob ein anderes daraus hervorgehen wird? Und umgekehrt: sind nicht alle unangenehmen Dinge, insofern sie unangenehm sind, auch schlimm? „Ich weiß nicht, Sokrates," antwortete er, „ob ich so schlechthin, wie du fragst, antworten soll, alles Angenehme wäre gut und alles Unangenehme schlimm. Vielmehr rät mir die Vorsicht, nicht nur deiner Frage halber, sondern auch meines ganzen übrigen Wandels wegen, so zu antworten: es gibt angenehme Dinge, die nicht gut, und unangenehme, die nicht schlimm sind, es gibt andere, die es sind; und drittens gibt es angenehme und unangenehme Dinge, die keins von beiden sind, nicht gut und auch nicht schlimm." Angenehm, sagte ich, nennst du doch die Dinge, die mit Vergnügen verbunden sind und Vergnügen gewähren? „Gewiß," sagte er. Nun gut, sagte ich, das meine ich eben mit der Frage, ob sie

nicht, insofern sie angenehm sind, auch gut sind, mit anderen Worten, ob nicht das Vergnügen an sich selbst ein Gut ist. „Laß uns die Sache untersuchen, Sokrates, wie du immer sagst! Scheint es uns, daß es stimmt, und erweist sich angenehm und gut als einerlei, so wollen wir dir beipflichten, wo nicht, so wollen wirs alsdann bestreiten." Und willst du die Untersuchung leiten oder soll ich sie führen? „Die Leitung kommt dir zu, denn du bist auch Urheber des Gesprächs."

Ich begann: Wird uns die Sache wohl auf folgende Art klar werden? Wie wenn einer nach dem Aussehen eines Menschen über seine Gesundheit oder über irgendeine seiner leiblichen Verrichtungen zu urteilen hätte, und das Gesicht und die Hände gesehen hätte, wie der dann sagen würde: Wohlan, entblöße auch die Brust und den Rücken und zeige sie mir, damit ich besser urteilen kann; – so habe ich einen ähnlichen Wunsch für meine Untersuchung. Nachdem ich gesehen habe, daß du vom Guten und Angenehmen so denkst, wie du sagst, so möchte ich etwa noch folgendermaßen sprechen: Wohlan, Protagoras, enthülle mir deine Gesinnung noch weiter und sage mir, was du vom Wissen hältst! Denkst du auch darüber wie die meisten Menschen oder anders? Die meisten Menschen denken aber ungefähr so darüber, daß sie es für kein starkes, führendes, herrschendes Ding ansehen, und urteilen nicht so von ihm, als ob es ein solches Ding wäre, sondern sie meinen, oft sei zwar in einem Menschen Wissen vorhanden, aber nicht das Wissen regiere ihn, sondern irgendwas anderes: bald der Zorn, bald die Lust, bald der Schmerz, zuweilen das Liebesverlangen, oftmals die Furcht, – kurz sie stellen sich das Wissen so vor, als wenn es von allem anderen, was im Menschen lebt, herumgezerrt würde, gerade wie ein Sklave. Hast du also auch eine derartige Meinung davon, oder glaubst du, daß das Wissen etwas Herrliches ist, berufen, den Menschen zu regieren, und daß, wer einmal erkannt hat, was gut und was schlimm ist, daß der von nichts mehr überwältigt und genötigt werden kann, etwas anderes zu tun, als was ihn sein Wissen tun heißt,

sondern daß die Erkenntnis ausreicht, ihn zum Rechten zu helfen? „Ich bin ganz deiner Meinung, Sokrates. Es wäre ja auch eine Schmach, für mich mehr als für irgendeinen anderen Menschen, wenn ich nicht Einsicht und Wissenschaft für das stärkste unter allen menschlichen Dingen halten wollte." Wohl gesprochen und wahr gesprochen! rief ich aus. Weißt du denn nun, daß die meisten Menschen mir und dir nicht glauben wollen, sondern behaupten, viele sähen wohl ein, was das Beste wäre, hätten aber keine Lust, es zu tun, obwohl sie doch könnten, sondern täten was anderes? Und alle, die ich noch gefragt habe, woran denn das nur läge, haben mir gesagt, die das täten, täten es, weil sie der Lust nicht widerstehen könnten oder dem Schmerz, oder weil sie von sonst einem der Dinge, die ich vorhin nannte, überwältigt würden. „Ja, Sokrates," sagte Protagoras, „die Menschen sagen eben auch sonst vieles, was nicht richtig ist." Wohlan denn, so versuch einmal mit mir, die Menschen zu überzeugen und sie zu belehren, was das ist, was ihnen da begegnet, wenn sie sagen, sie könnten ihren Lüsten nicht widerstehen, und das wäre der Grund, warum sie das Gute nicht täten, denn die Erkenntnis hätten sie. Denn wenn wir zu ihnen sagten: Ihr seid im Irrtum, Leute, und täuscht euch, – so würden sie wohl sagen: Wenn es dies nicht ist, was uns begegnet, daß wir der Lust nicht widerstehen können, was in aller Welt ist es denn, und wofür erklärt ihr es, Protagoras und Sokrates? Sagt es uns doch einmal! „Ach Sokrates, was sollen wir uns denn um die Meinung der Leute bekümmern! Die sagen ja, was ihnen gerade in den Sinn kommt!" Ich glaube, dies wird uns behilflich sein, antwortete ich, ausfindig zu machen, was es mit der Tapferkeit und ihrem Verhältnis zu den übrigen Teilen der Tugend eigentlich für eine Bewandtnis hat. Wenn du also bei dem bleiben willst, was wir soeben ausgemacht haben, nämlich daß ich den Weg zeigen soll, von dem ich glaube, daß er uns am besten zur Klarheit darüber führe, so folge meiner Leitung! Willst du aber nicht, so lassen wir die Sache ruhen, wenn dirs beliebt. „Freilich du hast

recht," sagte er, „und so führe die Sache zu Ende, wie du sie begonnen hast!"

Nun denn noch einmal, sagte ich, wenn sie uns fragten: Was meint ihr denn also, was es ist, was wir nennen: seinen Lüsten nicht widerstehen können? – so würde ich für mein Teil antworten: So hört denn! Ich und Protagoras wollen es euch zu sagen versuchen. Nicht wahr, Leute, ihr meint doch, dies widerführe euch allemal dann, wenn ihr zwar wüßtet, daß z. B. der Liebesgenuß oder der Genuß von Speisen oder Getränken für euch vom Übel wäre, wenn ihr euch ihm aber doch hingäbet, weil ihr eben der Lust, womit er verbunden wäre, nicht widerstehen könntet? Das würden sie bejahen. Dann würden wir beide sie weiter fragen: Inwiefern meint ihr denn, daß der Genuß vom Ubel sei? Weil er euch für den Augenblick die Lust gewährt, oder weil er für die Zukunft Krankheit erzeugt und Armut und ähnliche Dinge? Oder wird ein solcher Genuß auch dann, wenn er in Zukunft keins dieser Übel herbeizuführen droht, sondern bloß Vergnügen bewirkt, wird er gleichwohl auch dann vom Übel sein, bloß weil er sichs hat einfallen lassen, euch irgendwie Vergnügen zu machen? Sollen wir glauben, Protagoras, daß sie was anderes antworten würden, als daß diese Genüsse nicht schon insofern vom Ubel wären, als sie für den Augenblick Vergnügen erzeugten, sondern um der Folgen willen, die sie nach sich zögen, der Krankheiten und dergleichen? „Ich glaube allerdings," sprach Protagoras, „die meisten Menschen würden so antworten." Indem aber die Genüsse Krankheiten bewirken, bewirken sie Unannehmlichkeit? Und indem sie Armut bewirken, bewirken sie gleichfalls Unannehmlichkeit? Darauf würden sie, glaub ich, ja sagen. Protagoras war einverstanden. Nun, dann werden wir beide, ich und Protagoras, uns wohl nicht irren, wenn wir glauben, euch Menschen scheinen diese Genüsse nur darum schlimm, weil sie in Unannehmlichkeiten enden und euch andere Freuden verderben? Das würden sie doch zugeben? Protagoras glaubte es auch. Wenn wir sie nun weiter nach dem Gegenteil fragten:

Ihr Menschen, die ihr auf der anderen Seite behauptet, es gäbe gute Dinge, die unangenehm wären, meint ihr damit nicht Dinge von der Art wie Turnübungen, Feldzüge und Kuren der Ärzte, wie durch Brennen, durch Schneiden, durch Tränke, durch Hunger, – sind es nicht diese Dinge, von denen ihr meint, sie wären gut, aber unangenehm? Dazu würden sie ja sagen? Er stimmte bei. Nennt ihr sie denn nun etwa darum gut, weil sie euch für den Augenblick die größten Qualen und Schmerzen verursachen, oder vielmehr weil für die Zukunft Gesundheit daraus entsteht und gute Leibesbeschaffenheit, und für die ganze Stadt Errettung und Wohlfahrt, und Reichtum und Herrschaft über andere Städte? Sie würden, glaub ich, das letzte bejahen? Er glaubte es ebenfalls. Und sind diese Folgen aus einem anderen Grunde gut, als weil sie in Freuden ausgehen und in Abwendung von Ungemach? Oder könnt ihr ein anderes Merkmal nennen, auf das ihr hinblickt, wenn ihr sie gut nennt, als Lust oder Schmerz, Freude oder Verdruß? Ich glaube nicht, daß sie dazu ja sagen würden. „Ich auch nicht," sagte Protagoras. Also die Lust sucht ihr als etwas Gutes und die Unlust flieht ihr als ein Übel? Einverstanden. Und glaubt demnach, dieses, die Unlust, sei ein Übel, und jenes, die Lust, sei ein Gut, da ihr sogar den Freudengenuß selber dann für etwas Schlimmes erklärt, wenn er einen um stärkere Lustgefühle bringt, als er selbst mit sich führt, oder wenn ihm Unlust folgt, die größer ist als die Lust, die in ihm liegt. Denn wenn es etwas anderes ist, um dessentwillen ihr den Genuß manchmal ein Übel nennt, oder wenn ihr ein anderes Merkmal dabei im Auge habt, so würdet ihr es uns doch auch sagen können. Aber ihr könnt es nicht. „Ich glaube auch nicht," sprach Protagoras. Und auf der anderen Seite, mit dem Empfinden der Unlust ists doch wohl dieselbe Sache? Ihr nennt das Dulden der Unlust gut, wenn es euch entweder andere, größere Unlust vertreibt, oder euch Lust verschafft, die größer ist als die Unlust, die ihr eben duldet? Denn wenn es ein anderes Merkmal ist, das ihr im Sinne habt, wenn ihr

das Dulden von Unlust etwas Gutes nennt, so müßt ihr es sagen können, ihr könnt es aber nicht sagen. „Du hast recht," sagte Protagoras. Wenn ihr mich nun eurerseits fragtet, ihr Menschen, und sprächet: Warum redest du nur eigentlich so viel hiervon und drehst es nach allen Seiten? – so würde ich antworten: Verzeiht mir! Denn erstens ist es nicht leicht zu zeigen, was es mit dem Ding eigentlich für eine Bewandtnis hat, das ihr nennt „den Lüsten nicht widerstehen können", und zweitens hängen hieran alle meine Beweisführungen. Ihr dürft es darum noch jetzt zurücknehmen, was ihr vorhin sagtet, wenn ihr irgend etwas anderes angeben könnt, worin das Gute und das Schlimme bestehe, als das Vergnügen und das Ungemach. Oder verlangt ihr nichts anderes, als euer Leben vergnüglich und ohne Schmerz und Kummer zu verbringen? Wenn ihr nichts weiter verlangt, und nichts anderes angeben könnt, worin das Gute und Schlimme bestehe, so hört, was weiter kommt! Ich sage euch nämlich: wenn sich dies so verhält, so ist es lächerlich von euch, zu sagen, oft erkenne der Mensch die schlimmen Dinge als schlimm, aber obwohl er sie nicht zu tun brauche, so tue er sie doch, weil er von den Lüsten hingerissen und außer sich gebracht werde, – und ebenso, wenn ihr sagt, der Mensch erkenne das Gute, habe aber keine Lust, es zu tun, um der Freuden des Augenblicks willen, weil er denen nicht widerstehen könne. Daß dies eine lächerliche Rede ist, wird klar und deutlich werden, wenn wir nicht so vielerlei Benennungen durcheinander gebrauchen, wie Lust und Unlust, erfreulich und schmerzlich, gut und schlimm, sondern, da wir gesehen haben, daß es sich nur um zwei Sachen handelt, sie auch nur jedesmal mit zwei Namen nennen: zum erstenmal mit den Namen gut und schlimm und zum andernmal nur mit den Namen erfreulich und schmerzlich. Nachdem wir dies ausgemacht haben, sagen wir denn also: der Mensch sieht wohl ein, daß das Schlimme schlimm ist, aber er tut es doch. Fragt uns dann einer: warum? – so werden wir antworten: weil er nicht widerstehen kann. Wem? wird er fragen. „Der

Lust" dürfen wir nun nicht mehr antworten, denn sie hat einen anderen Namen bekommen und heißt nun das Gute. So antworten wir also: weil er nicht widerstehen kann. Wem? Dem Guten, werden wir wahrhaftig antworten! Wenn nun der Frager ein Spötter ist, so wird er ein Gelächter aufschlagen und sagen: Traun, das ist zum Lachen, was ihr da sagt, es täte einer das Übel, ohne daß ers zu tun brauchte, und in der Erkenntnis, daß es ein Übel wäre, deswegen, weil er dem Guten nicht widerstehen könne! Ist denn, wird er fragen, nach euerer Schätzung dieses Gute so viel wert, daß es das Schlimme aufwiegt, was ihr tut, oder ists nicht so viel wert? Nicht so viel, werden wir natürlich antworten, denn sonst wär es ja ganz in der Ordnung, was der tut, von dem wir sagen, er könnte den Lüsten nicht widerstehen. Vielleicht wird er dann weiter fragen: Worin liegt denn der Minderwert des Guten gegen das Schlimme, oder umgekehrt des Schlimmen gegen das Gute? Doch wohl darin, daß eins größer ist als das andere, oder des einen mehr ist und des anderen weniger? Wir werden keinen anderen Grund angeben können. Demnach ists klar, wird er sagen, daß ihr mit euerem „Nichtwiderstehenkönnen" meint, als Entgelt für geringeres Gute größeres Übel annehmen. Soweit dies! Und nun wollen wir die Namen vertauschen und die nämlichen Dinge, die wir erst gut und schlimm nannten, erfreulich und schmerzlich nennen und sagen: der Mensch tut – vorhin sagten wir das Schlimme, jetzt sagen wir: das Schmerzliche, im Bewußtsein, daß es schmerzlich ist, deshalb, weil er dem Erfreulichen nicht widerstehen kann, wobei natürlich verstanden ist, daß dieses nicht so viel wert sei, daß es das Schmerzliche aufwöge, – und was gibt es für eine andere Wertung des Erfreulichen gegen das Schmerzliche, als sie aneinander zu messen, ob eins größer oder kleiner ist als das andere oder mehr oder weniger an Zahl oder stärker oder schwächer? Denn wenn einer spräche: Ja es ist aber doch ein großer Unterschied, Sokrates, zwischen dem Erfreulichen, das ich im Augenblick genieße, und dem

Erfreulichen oder Unerfreulichen, das die Zukunft bringt, – so würde ich antworten: Worin soll der Unterschied liegen als in dem Maße von Freud und Leid? Es gibt keinen anderen! Nein, wie ein Mensch, der mit der Wage umzugehen weiß, lege du das Erfreuliche zusammen und das Verdrießliche zusammen, das nahe so gut wie das ferne, und lege eins gegen das andere auf die Wage und sage dann, welches von beiden mehr ist! Wenn du Erfreuliches gegen Erfreuliches abwägst, so hast du stets zu erwählen, was größer und mehr, wenn Verdrießliches gegen Verdrießliches, was kleiner und weniger ist. Wägst du Freuden gegen Leiden, und werden die Leiden von den Freuden überwogen, gleichviel, ob die nahen von den fernen oder die fernen von den nahen, so hast du die Tat zu tun, die diese Folgen hat. Das ist ja doch nicht anders, würde ich sagen, und ich weiß, sie würden es auch nicht anders sagen können. Auch er war derselben Meinung. Da sichs denn nun so verhält, würde ich fortfahren, so antwortet mir einmal auf diese Frage: Erscheinen euch Gegenstände von gleicher Größe in der Nähe größer und in der Ferne kleiner oder nicht? Sie werden ja darauf sagen. Und mit der Dicke und der Menge der Dinge, ists da ebenso? Und gleiche Klänge, erscheinen die in der Nähe stärker und in der Ferne schwächer? Sie werden ja sagen. Wenn nun für uns das Glück darin läge, daß wir das räumlich Große täten und bekämen, dem Kleinen aber entflöhen und nichts damit zu schaffen hätten, worin hätten wir dann den Weg zu unserem Heil zu erkennen? In der Kunst des Messens oder in der Hingabe an den Augenschein? Würde nicht diese uns in der Irre herumführen und uns oft in buntem Wechsel erst ein Ding ergreifen und dann in Reue es mit einem anderen vertauschen lassen, in unserem Handeln wie in unserem Wählen zwischen den großen und den kleinen Dingen, wogegen die Kunst des Messens diese Sinnestäuschung aufheben und unsere Seele ruhig machen und bei der Wahrheit bleiben lassen und unser Lebensglück sicherstellen würde? Würden die Menschen uns zugeben, daß uns

dazu die Meßkunst verhelfen würde, oder würden sie eine andere Kunst nennen können, die uns diesen Rettungsdienst leisten könnte? Er meinte auch, die Meßkunst. Wie aber, wenn unser Lebensglück an der rechten Wahl des Geraden und Ungeraden[1] hinge, daran, daß wir wüßten, wann wir die größere und wann die geringere Zahl zu wählen hätten, die geraden verglichen mit den geraden, die ungeraden mit den ungeraden oder die einen mit den anderen, gleichviel, ob fern oder nahe, was würde da unseres Lebens Heil machen? Doch wohl eine Wissenschaft? Und zwar eine messende Wissenschaft, sintemal sichs um ein Mehr oder Minder handelt? Und weil um ein Mehr oder Minder von Gerad und Ungerad, doch wohl keine andere als die Wissenschaft der Zahl? Würden uns das die Menschen zugeben oder nicht? Sie würdens, meinte auch Protagoras. Wohlan denn, ihr Menschen, da wir gesehen haben, daß das Heil unseres Lebens in der rechten Wahl und Abwägung des Vergnügens und des Leidens liegt, des mehreren und wenigeren, des größeren und kleineren, sei es ferner oder näher, ist da die Überlegung der Wahl nicht erstens eine messende, da sie auf ein Mehr oder Weniger oder Gleich der Schmerzen und Freuden geht? Natürlich doch! Da sie aber eine messende ist, so ist sie doch wohl notwendig Kunst und Wissenschaft? Sie werden damit einverstanden sein. Welche Kunst und Wissenschaft es ist, das laßt uns ein andermal untersuchen. Für den Nachweis, den ich und Protagoras zu führen haben über das, wonach ihr uns fragtet, genügt schon, daß es eine Wissenschaft ist. Ihr fragtet uns aber, wenn ihrs euch erinnert, als wir beide miteinander übereinkamen, es gäbe nichts Stärkeres als das Wissen, das hätte immer die Obermacht, wo es sich fände, auch über die Lust und alle anderen Dinge — ihr aber behauptetet doch, die Lust beherrschte oft auch den wissenden Menschen, und als wir euch das nicht zugaben, so fragtet ihr uns: Protagoras und Sokrates, wenn es dies nicht ist, der Lust nicht widerstehen können, was dem Menschen so

[1] Das Gerade und Ungerade ist platonischer Ausdruck für die Zahl.

oft widerfährt, was in aller Welt ists denn da, und was meint ihr, daß es wäre? Sagt uns das doch einmal! Hätten wir euch damals gleich geantwortet: es wäre Unwissenheit, so hättet ihr uns ausgelacht. Wenn ihr uns aber jetzt auslacht, so lacht ihr euch selber aus: denn ihr seid ja einverstanden damit gewesen, daß die da fehlgreifen in der Wahl der Freuden und Schmerzen, des Guten und Schlimmen, daß die aus Mangel an Wissen fehlgreifen, und zwar habt ihr euch weiter damit einverstanden erklärt, daß es aus Mangel einer messenden Wissenschaft geschieht. Sündigen aber, weil einem Wissenschaft fehlt, das heißt doch offenbar: aus Unwissenheit sündigen. Das ists also, was ihr nennt: der Lust nicht widerstehen können, Unwissenheit der ärgsten Art. Und für diese Krankheit erklärt Protagoras hier, ein Arzt zu sein, wie es auch Prodikos tut und auch Hippias. Ihr aber denkt, es wäre etwas anderes als Unwissenheit, und geht deshalb selber nicht zu den Sophisten, die diese Sache lehren, und schickt auch euere Kinder nicht hin, in der Meinung, sie ließe sich nicht lehren. Sondern weil ihr euer Geld lieb habt und es diesen Männern nicht gebt, so gehts euch schlecht, euch einzeln und eueren ganzen Städten.

Das hätten wir den Leuten geantwortet! Und nun stelle ich zusammen mit Protagoras die Frage an euch: Hippias und Prodikos – denn wir wollen doch die Sache gemeinsam betrachten –, glaubt ihr, daß ich die Wahrheit spreche oder die Unwahrheit? Sie meinten alle, es wäre ganz außerordentlich wahr, was ich gesagt hätte. Demnach erkennt ihr an, sprach ich, daß das Angenehme gut ist und das Unangenehme schlimm? Unseres Prodikos Wörterunterscheidung aber verbitte ich hier. Denn ob du angenehm sagst oder erfreulich oder vergnüglich, oder wie und wonach diese Dinge zu benennen dir Spaß macht, mein wackerer Prodikos, so benenne sie, und antworte auf meine Frage! Prodikos lachte und gab eine zustimmende Antwort, und ebenso die anderen. Was meint ihr denn aber hierzu, ihr Männer: die Handlungen, die hierauf zielen, ich meine,

in Freude und ohne Leid zu leben, sind die nicht alle schön? Und eine schöne Handlung, ist die nicht auch gut und nützlich? Sie waren einverstanden. Wenn demnach das Angenehme gut ist, fuhr ich fort, so folgt doch, daß niemand, der da etwas anderes, was er tun kann, für besser hält, als was er zu tun im Begriffe ist, dennoch dieses tut, statt des Besseren, was er tun könnte, und daß das Sichnichtbeherrschenkönnen nichts anderes ist als Unwissenheit, und die Selbstbeherrschung nichts anderes als Einsicht? Alle waren einverstanden. Wie aber nun weiter? Unter Unwissenheit, versteht ihr darunter nicht, über wichtige Dinge eine falsche Meinung haben und im Irrtum sein? Auch hierüber allgemeines Einverständnis. Und nicht wahr, fuhr ich fort, auf das Schlimme geht niemand freiwillig aus, oder auf das, was er für schlimm hält, und dies liegt, scheints, gar nicht in des Menschen Natur, nach dem, was er für schlimm ansieht, zu trachten, statt nach dem Guten? Und wenn er genötigt ist, von zwei Übeln eins zu wählen, so wird niemand das größere wählen statt des kleineren? Über dies alles waren wir einverstanden. Und weiter, fuhr ich fort, es gibt doch ein Ding, das ihr Besorgnis und Furcht nennt? Ist dies wohl das nämliche Ding, was ich so nenne? Die Frage gilt dir, Prodikos. Ich meine nämlich Erwartung eines Übels, und erlasse es euch, ob ihr das Furcht nennen wollt oder Besorgnis. Protagoras und Hippias meinten, es wäre Besorgnis und Furcht, Prodikos aber, es wäre Besorgnis, Furcht aber nicht. Nun, sprach ich, es macht keinen Unterschied, Prodikos. Aber was sagst du hierzu? Wenn es mit dem vorigen seine Richtigkeit hat, wird dann irgendein Mensch auf das ausgehen, wovor er Besorgnis hegt, wenn es ihm freisteht, auf das auszugehen, wovor er keine hegt? Oder ist das unmöglich, nach dem, worüber wir eins geworden sind? Denn wir sind doch einig darüber, daß er die Dinge für schlimm hält, vor denen er Besorgnis hegt, und daß niemand nach Dingen trachtet und sie mit Willen unternimmt, die er für schlimm hält. Auch darüber waren alle einverstanden.

Nun denn, fuhr ich fort, nachdem wir diese Grundlage gewonnen haben, soll Protagoras uns hier Rede stehen, Prodikos und Hippias, wie er das verteidigen will, was er im Anfang auf meine Frage geantwortet hat, – ich meine nicht, was er zu allererst gesagt hat, denn da sagte er, von den fünf Teilen der Tugend wäre keiner so beschaffen wie die anderen, sondern jeder hätte seine besondere Kraft, – aber das meine ich nicht, sondern was er das zweite Mal geantwortet hat. Das zweite Mal sagte er, vier von den fünf Teilen der Tugend wären einander ziemlich gleich, der fünfte aber, die Tapferkeit, wäre weit verschieden von den anderen. Das würde ich, sagte er, aus folgendem erkennen: Du wirst nämlich Menschen finden, Sokrates, sprach er, die höchst gottlos sind, höchst ungerecht, höchst zuchtlos im Wandel und höchst unwissend, aber höchst tapfer, woraus du erkennen wirst, daß die Tapferkeit von den anderen Teilen der Tugend weit verschieden ist. Ich wunderte mich damals gleich über diese Antwort, und wundere mich jetzt noch mehr darüber, seit ich diese Erwägungen mit euch angestellt und beendigt habe. Ich fragte ihn doch erst, ob er die tapferen Menschen für mutig hielte, worauf er antwortete: Jawohl, und für Draufgänger. Erinnerst du dich, Protagoras, daß du das gesagt hast? Er erkannte es an. Wohlan denn, sprach ich, sag uns doch, auf welche Dinge du meinst, daß die tapferen Menschen Draufgänger sind! Etwa auf dieselben Dinge, auf die auch Feiglinge es sind? „Nein," sagte er. Also auf andere? „Jawohl!" Gehen etwa die Feiglinge auf harmlose Dinge los und die tapferen Menschen auf fürchterliche? „So sagen die Leute, Sokrates." Sehr wahr, sprach ich, aber danach frag ich nicht, sondern worauf du meinst, daß tapfere Menschen losgehen. Auf fürchterliche Dinge oder die sie für fürchterlich halten oder auf andere? „Ja das hast du vorhin in deiner Erörterung als unmöglich erwiesen." Freilich wohl, sagte ich. Wenn es also mit diesem Beweise seine Richtigkeit hat, so geht auf die Dinge, die er für furchtbar hält, kein Mensch los, da sichs ja gefunden hat, daß das

Sichnichtbeherrschenkönnen Unwissenheit ist. Das erkannte er an. Hingegen auf das, wozu sie getrosten Mutes sind, gehen wieder alle los, Feige wie Tapfere, und insofern gehen die Feiglinge und die tapferen Männer auf die nämlichen Dinge los. „Aber Sokrates," sagte er, „es ist doch in Wirklichkeit gerade das Entgegengesetzte, worauf die feigen und tapferen Menschen losgehen. So gleich in den Krieg haben diese Lust zu gehen und jene nicht." Ists denn schön, in den Krieg zu gehen, fragte ich, oder häßlich? „Schön," war seine Antwort. Und wenns schön ist, sind wir denn da nicht schon vorhin eins geworden, daß es auch gut ist? „Du hast recht, und ich bin noch immer der Meinung." Daran tust du wohl, sprach ich, aber welche haben, so schön und gut es auch ist, in den Krieg zu ziehen, doch keine Lust dazu? „Die Feigen," antwortete er. Und wenn es schön und gut ist, ist es dann nicht auch angenehm? „Wenigstens haben wir das anerkannt." Haben denn nun die Feigen ein Bewußtsein davon, daß es das Schönere, Bessere und Angenehmere ist, worauf sie loszugehen keine Lust haben? „Ja wenn wir dazu auch ja sagen, so werden wir wieder zunichte machen, worüber wir vorhin eins geworden sind." Wie aber stehts mit dem Tapferen? Geht der nicht auf das Schönere, Bessere und Angenehmere los? „Unmöglich, das zu bestreiten," sagte er. Und wenn sich tapfere Menschen fürchten, so ist doch wohl ihre Furcht niemals häßlich und schimpflich, sowenig wie ihr Mut, wo sie Mut haben? „Einverstanden." Ist er aber nicht häßlich, so ist er doch schön? Er stimmte bei. Und wenn er schön ist, auch gut? „Jawohl." Hingegen wo Feiglinge und wo Rasende sich fürchten, ist da nicht umgekehrt ihre Furcht häßlich, und ebenso, wo sie Mut haben, ihr Mut? Daß sie aber Mut zum Häßlichen und Schlechten haben, das hat doch keine andere Ursache als Unkunde und Unwissenheit? „So ist es," antwortete er. Wie nun weiter? Das was Feiglinge feig macht, nennst du das Feigheit oder Tapferkeit? „Feigheit." Feig aber, haben wir doch gesehen, sind sie, weil sie nicht

wissen, was fürchterlich ist? „Sicherlich." Demnach ist es diese Unwissenheit, vermöge deren sie feig sind? Er gab es zu. Und das, vermöge dessen sie feig sind, ist nach deinem Zugeständnisse die Feigheit? Er räumte es ein. Also würde Unwissenheit darüber, was fürchterlich und was nicht fürchterlich ist, Feigheit sein? Er nickte Bestätigung. Aber das Gegenteil der Feigheit ist doch die Tapferkeit? Er bejahte es. Und ist nicht das Gegenteil der Unwissenheit darüber, was fürchterlich ist und was nicht, das Wissen davon? Auch hierzu nickte er noch. Die Unwissenheit darüber ist aber Feigheit? Mit Mühe und Not gewann er sich auch hier noch ein Nicken ab. Demnach ist die Einsicht, was fürchterlich und was nicht fürchterlich ist, Tapferkeit, da sie das Gegenteil der Unwissenheit darüber ist? Hier hatte er keine Lust mehr, zu nicken, und sagte auch nichts. Da sprach ich: Wie, Protagoras? Du sagst nicht ja und nicht nein zu meiner Frage? „Bring es selbst zu Ende!" antwortete er. Nur eine Frage will ich erst noch an dich richten, sagte ich, nämlich ob du noch glaubst, es gebe Menschen, die sehr unwissend seien, aber sehr tapfer? „Mir scheint, du willst recht behalten, Sokrates," sagte er, „und ich soll dir Antwort geben. So tu ich dir denn den Gefallen und sage: nach den Einräumungen, die ich dir gemacht habe, scheint es unmöglich zu sein."

Ich erwiderte: Ich stelle wahrlich alle diese Fragen zu keinem anderen Zwecke, als weil ich ergründen möchte, was es eigentlich mit der Tugend für eine Bewandtnis hat und welches ihr eigentliches Wesen ist. Denn ich weiß, wenn das offenbar würde, so würden wir am ersten Klarheit über die Frage erhalten, über die wir beide jeder eine lange Rede gehalten haben, ich, um auszuführen, warum man sie nicht lehren könne, und du, um zu zeigen, daß man sie lehren könne. Und mir kommt es so vor, als ob dieser Ausgang unseres Gesprächs wie ein Mensch uns alle beide verklagte und sich über uns lustig machte, und wenn er Stimme bekäme, sagen würde: Sokrates und Protagoras, ihr seid sonderbare Leute! Du,

Sokrates, sagtest vorhin, die Tugend könne nicht gelehrt werden, und jetzt arbeitest du gegen dich selber und gibst dir Mühe, zu beweisen, daß alles Wissenschaft wäre, die Gerechtigkeit und die Vernünftigkeit und die Tapferkeit – auf welche Weise sich die Tugend doch am allerersten als eine Sache, die man lehren kann, erweisen würde. Denn wenn die Tugend etwas anderes als Wissen wäre, wie Protagoras darzutun versucht hat, so wäre sie offenbar keine Sache, die gelehrt werden könnte. So aber, wenn sichs herausstellt, daß sie lauter Wissenschaft ist, wie du dich anstrengst zu zeigen, Sokrates, wird sie ein wunderliches Ding sein, wenn sie nicht lehrbar ist. Und Protagoras hinwiederum, der damals davon ausging, daß sie gelehrt werden könne, sieht jetzt so aus, als ob er dagegen stritte und durchsetzen wollte, daß sie fast alles andere mehr als Wissenschaft wäre, in welchem Falle sie doch am allerwenigsten eine Sache sein würde, die man lehren kann. Wenn ich nun so sehe, Protagoras, wie dies alles in so arger Verwirrung kunterbunt durcheinandergeht, so habe ich den eifrigsten Wunsch, es aufgeklärt zu sehen, und möchte, wir schritten nach diesen Erörterungen noch dazu fort, das Wesen der Tugend erschöpfend zu erforschen, und prüften dann erst noch einmal die Frage, ob sie sich lehren lasse oder nicht, damit uns nicht jener Epimetheus auch in unserem Forschen schädige und hinters Licht führe, wie er uns schon bei der Verteilung hat zu kurz kommen lassen, wie du sagst; hat mir doch schon in jenem Märchen Prometheus besser gefallen als Epimetheus! Zu Prometheus halte ich mich, und aus Vorbedacht für mein ganzes Leben widme ich mich diesen Forschungen, und wenn du Lust hättest, so würde ich am liebsten in Gemeinschaft mit dir diese Sachen untersuchen. Protagoras erwiderte: „Sokrates, ich lobe deinen Eifer und die Art, wie du deine Untersuchungen führst. Denn wie ich auch sonst kein schlechter Mensch zu sein meine, so bin ich auch vom Neide so entfernt wie irgendein Mensch. Auch von dir hab ich schon zu vielen gesagt, daß ich dich von allen, mit denen ich in Berührung

komme, am meisten schätze, unter deinen Altersgenossen nun vollends. Und ich sage, ich würde mich nicht wundern, wenn du dir noch einen Namen unter den Männern der Wissenschaft erwürbest. So wollen wir denn auch über diese Fragen ein andermal sprechen, wenn du willst. Jetzt aber ist es Zeit, daß wir uns zu anderen Geschäften wenden."

Gut, sagte ich, so wollen wirs halten, wenn es dir gefällt. Auch für mich ist es schon lange Zeit zu dem Gange, von dem ich sprach. Nur Kallias, dem Schönen, zu Gefallen bin ich hiergeblieben.

Nachdem wir diese Worte gewechselt hatten, schieden wir voneinander.

Plato
Ein Gastmahl

Vorbemerkungen

Ein halbes Menschenalter beinahe später als den Redekampf des Sokrates mit Protagoras sollen wir uns das Festmahl gefeiert denken, dessen Beschreibung wohl unter allen Werken Platos den weitesten Ruhm erlangt hat. Denn der Tragödiendichter Agathon errang den Sieg, der als Anlaß zu dem Feste erscheint, im Jahr 416 v. Chr., als Sokrates die Fünfzig schon um einige Jahre überschritten hatte und Alkibiades, der Mitte seiner Dreißig sich nähernd, auf der Höhe politischer Macht stand, – ein Jahr, ehe über den landflüchtig Gewordenen das Schwurgericht seiner Vaterstadt das Todesurteil sprach. Das einrahmende Gespräch mögen wir uns etwa zwölf bis fünfzehn Jahre später, nicht allzulange vor Sokrates' Tod, geführt vorstellen. Verfaßt aber hat Plato das Werk etwa fünfzehn Jahre nach dem Tode seines Meisters, nach dem Jahre 385 v. Chr. – denn es wird anachronistisch auf eine Begebenheit dieses Jahres angespielt –, vermutlich aber nicht lange nachher, zu einer Zeit, wo diese Begebenheit noch in frischem Andenken war.

Unter den Teilnehmern an dem Mahl, das uns beschrieben wird, nimmt zuerst der Gastgeber Agathon unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Wir haben ihn im Protagoras kennen gelernt als ein bildschönes Bürschchen in der ersten Jugendblüte. Aber rechnen wir ihm sein Alter lieber nicht nach! Auch als tragischer Sieger und liebenswürdiger Wirt und Hausherr zählt er noch zu den hübschen Jungen, und nimmts gar nicht übel, wenn seine Gäste darauf sticheln, daß er für seinen alten Freund Pausanias noch ein Gegenstand verlangender Liebe sei. Zwar eines bärtigen Jünglings Liebhaber zu sein, galt als geschmacklos. Aber Agathon wußte seine Wangen glatt zu erhalten: dem Brauche seines Zeitalters zuwider rasierte er sich! So wenigstens zeigte ihn den Athenern Aristophanes: in seinem „Thesmophorienfest" läßt er den als Frauenverleumder von der Rache der Frauen bedrohten Dichter Euripides beim Kollegen Agathon anklopfen, ob er nicht in

der Frauenfestgemeinde in Frauentracht zu seiner Verteidigung reden wolle, und da Agathon das ablehnt, weil er erkannt werden und dann selber als Konkurrent in weiblicher Liebeswerbung ein Opfer weiblicher Rache werden könnte, so erbittet sich Euripides wenigstens sein Rasierzeug, um seinen Freund Mnesilochos zu rasieren, damit dieser, im Frauenschmuck, den gleichfalls Agathon herleihen muß, die Anwaltschaft in der Frauenversammlung übernehme – eine Verhöhnung von ebenso grausamer Art wie die, zu deren Gegenstand er einst in seinen „Wolken" den Sokrates erwählt hatte, so daß man denken könnte, Plato habe die Liberalität der geselligen Sitte Athens verherrlichen wollen, indem er in seinem Gastmahl den bösen Spötter an der Tafel des einen seiner beiden Opfer mit allen beiden harmlos und freundlich verkehren lasse. Denn daß „das Thesmophorienfest" erst fünf Jahre nach dem tragischen Siege Agathons aufgeführt worden war, daran dachten die Leser seines Gastmahls sicherlich nicht, aber der Agathonszene darin erinnerten sie sich sicherlich alle. Bald nach dem „Thesmophorienfest" muß Agathon Athen auf Nimmerwiedersehen verlassen haben. Denn in den „Fröschen" des Aristophanes, die 405 v. Chr. zur Aufführung kamen, klagt Gott Dionysos, der Schutzpatron der Tragödie, seinem ungleichen Bruder Herakles sein Leid: seit Euripides und Sophokles tot sind, gibts in Athen keinen tragischen Dichter mehr! Und als Herakles verwundert fragt, ob denn nicht Agathon noch da sei, lautet die Antwort: „Er ist auf und davon, zu ewigem Schmaus in der Seligen Land!" Das Land der Seligen ist aber hier nicht Elysium, sondern der Hof des makedonischen Königs Archelaos, wo Euripides gestorben war, und wahrscheinlich nicht viele Jahre nachher noch in jugendlichem Alter auch Agathon starb. Den tragischen Ruhm, dessen ersten Kranz er im Jahr 416 errungen, hatte er behauptet. Denn Aristoteles in seinem Büchlein von der Dichtkunst nennt ihn öfters mit Respekt, und seine Bemerkung, eine von Agathons Tragödien, „die Blume", behandle nicht, wie alle früheren, einen

mythischen, sondern einen frei erfundenen Stoff, zeigt, daß dieser der Mann war, neue Wege aufzusuchen und zu finden. Uns sind aus seinen Stücken nur wenige, zierlich spielende Verse erhalten, wie

Dies einzge ist den hohen Göttern selbst versagt,
Wieder ungeschehn zu machen, was einmal geschah,

oder

Wahrscheinlich, kann man sagen, sei vor allem dies,
Daß man viel Unwahrscheinliches erleben wird,

oder die Beschreibung der Inschrift ΘΗCΕΥÇ (Theseus) von einem, der die Buchstaben nicht kennt:

Das erste Zeichen war ein Kreis mit 'nem Knopf darin,
Zwei Stäbe dann, verbunden durch 'nen dritten Stab,
Das dritte ähnlich einem Skythenbogen ganz,
Seitlich gestellt zu viert ein Dreizahn folgte drauf,
Ein einzger Stab nun, der zwei andre Stäbe trug,
Zum Schluß dasselbe, das an dritter Stelle stand.

Von den Gästen Agathons sind Aristophanes und Alkibiades zur Genüge bekannt. Phädros, Pausanias, Eryximachos, die im Protagoras als stumme Personen vorkamen, entfalten hier beredt genug ihre Geistes- und Sinnesart. Von dem Erzähler ihrer Reden, Aristodemos, dem „Kleinen" oder dem Barfüßer, wird in Xenophons Erinnerungen berichtet, wie Sokrates ihn vom Unglauben an die Mantik bekehrt und von der Fürsorge der Götter für die Menschen überzeugt habe. Im „Gastmahl" erscheint er als ein ebenso vertrauensvoller, ja enthusiastischer Jünger des Meisters wie die Hauptperson des einrahmenden Gesprächs, Apollodoros, der „Tolle" zubenannt, der sich, wie wir aus Platos „Verteidigungsrede" erfahren, dem Sokrates, wenn das Gericht auf eine Geldstrafe erkennen würde, als Bürgen dafür angeboten hatte, und in den letzten Stunden des Meisters sich, wie wir im Phädon lesen, unter den versammelten Freunden durch den

ungezügelten Ausbruch seines Schmerzes bemerkbar machte. Als steter Begleiter des Sokrates in dessen letzten Lebensjahren wird er, zusammen mit dem Stifter der kynischen Schule, Antisthenes, auch in Xenophons Erinnerungen genannt. Glaukon und Phönix, die in dem einrahmenden Gespräche noch erwähnt werden, sind unbekannt.

Apollodoros. Ich denke wohl, ich bin so leidlich vorbereitet, euch die Auskunft zu geben, die ihr begehrt. Ich ging nämlich kürzlich von Phaleron zur Stadt herauf, da sah mich einer meiner Bekannten und rief mir im Spaße nach: „Heda, Apollodor! Mann von Phaleron! So warte doch!“ Ich drehte mich um und wartete. Da sprach er: „Apollodor, ich habe dich schon neulich gesucht, weil ich gern von dir das Genaue erfahren wollte über das Gespräch des Agathon, des Sokrates und des Alkibiades, und der anderen, die damals bei dem Gastmahl waren, und von den Reden über die Liebe, die dort gehalten worden sind. Es hat mir einer davon erzählt, der es von Phönix, des Philippos Sohn, gehört hatte. Der sagte, du wüßtest Bescheid darum, er selber wußte die Sache nicht ordentlich. Erzähle du mir also! Von dir kann man doch gewiß verlangen, daß du von den Reden deines Freundes Bericht gibst. Erst aber sag mir, bist du selbst bei dem Gespräch gewesen oder nicht?“ Ich antwortete: Es scheint, der dir die Sache erzählt hat, hat sie wirklich gar nicht ordentlich gewußt, wenn du denkst, das Gespräch hätte vor kurzem stattgefunden, so daß auch ich hätte dabei sein können. „Nun freilich,“ sagte er. Wie kann das sein, Glaukon? sprach ich. Weißt du nicht, daß sich Agathon seit vielen Jahren nicht wieder hier in Athen hat sehen lassen? Seit ich aber mit Sokrates verkehre und es mir angelegen sein lasse, von Tag zu Tag zu erfahren, was er sagt oder tut, sind noch nicht drei Jahre vergangen. Vorher lief ich so aufs Geratewohl in der Welt herum und bildete mir ein, ich täte was, und war dabei so unglücklich, wie nur einer sein kann, nicht weniger als du jetzt bist, da ich eher alles andere meinte treiben zu sollen als das

Philosophieren. Er antwortete: „Spotte meiner nicht, sag mir lieber, wann denn also dies Gespräch stattgefunden hat!" Ich antwortete: Als wir noch Knaben waren, damals als Agathon mit seiner ersten Tragödie den Sieg davongetragen hatte, am Tage nach dem Opferschmaus, mit dem er und seine Choreuten den Sieg feierten. „Da scheint es freilich eine alte Geschichte zu sein," erwiderte er, „aber wer hat sie dir denn erzählt? Sokrates selber?" Bewahre Gott, sagte ich, derselbe, von dem sie auch Phönix gehört hat. Damals war hier ein gewisser Aristodemos aus Kydathen[1], ein kleiner Mensch, der immer barfuß ging. Der war auch mit in der Gesellschaft gewesen, denn er war einer der eifrigsten unter den Verehrern des Sokrates damals. Indessen hab ich über manche Umstände in der Erzählung des Aristodemos auch schon den Sokrates selbst befragt und sie immer von ihm völlig bestätigt erhalten. „O so erzähl sie mir doch wieder!" bat er, „der Weg in die Stadt bietet uns ja Zeit zum Erzählen und Hören." So gingen wir denn zusammen und unterhielten uns davon, so daß ich, wie gesagt, gar nicht schlecht vorbereitet bin. Soll ichs euch also auch erzählen, wohlan! Mir machts ohnehin immer ein ungeheueres Vergnügen, wenn ich philosophische Reden selber führen oder von anderen führen hören kann, – ganz abgesehen von dem Nutzen, den ich davon zu haben glaube. Muß ich dagegen andere Gespräche mit anhören, besonders solche, wie ihr reichen Geldleute sie führt, so macht es mir selber Langeweile, und ihr armen Freunde dauert mich, daß ihr etwas zu tun meint, da ihr doch nichts tut. Vielleicht meint ihr von euerer Seite wieder, ich wäre ein armer Tropf, und ich glaube, ihr habt recht damit. Ich aber meine nicht, daß ihr arme Tröpfe wärt, sondern weiß gewiß, ihr seid es.

Ein Freund Apollodors. Du bist immer der gleiche, Apollodor. Immer klagst du dich und andere an, und es

[1] Ein Bezirk (Demos) der attischen Bürgerschaft.

kommt mir ganz so vor, als hieltest du alle Menschen außer Sokrates für armselige Gesellen, von dir selber angefangen. Ich weiß zwar nicht, woher du deinen Beinamen erhalten hast, ich meine, daß sie dich den Tollen nennen, in deinen Reden aber bist du immer so. Du tobst gegen dich und gegen alle Menschen, den Sokrates ausgenommen.

Apollodor. Teurer Freund, das ist ja doch sonnenklar, daß es Tollheit und Verrücktheit ist, daß ich von mir und von euch so denke.

Der Freund. Wir wollen jetzt nicht darüber streiten und die Zeit verlieren, Apollodor. Laß lieber unsere Bitte nicht vergebens sein und erzähl uns, wie die Reden gelautet haben!

Apollodor. Nun denn, sie lauteten so. Oder besser, ich will euch die Sache ganz so wiederzuerzählen versuchen, wie Aristodem sie mir erzählt hat.

Er erzählte also: einst wäre ihm Sokrates begegnet, gebadet und gesalbt, und die Füße beschuht, was er selten machte, und er hätte ihn gefragt, wohin er ginge, daß er sich so schön gemacht hätte, worauf Sokrates geantwortet hätte: Zum Schmause zu Agathon; denn gestern bei seinem Siegesfeste hab ich mich gedrückt, aus Furcht vor dem Gewühl, dafür hab ich heute zu erscheinen versprochen. Drum hab ich mich so geputzt, um zum Schönen ein Schöner zu gehen. Aber wie stehts mit dir? Hättest du wohl Lust, ungeladen zum Schmause zu kommen? „Ganz wie du mir rätst," antwortete ich. Nun so komm mit, sagte Sokrates, daß wir das Sprichwort umkehren und den Leuten zeigen, wie auch zum Schmause der Wackeren die Wackeren aus eigener Macht erscheinen[1]. Kehrt doch Homer

[1] Plato muß ein Sprichwort gekannt haben

Wackre erscheinen aus eigener Macht beim Schmause der Feigen.

Sonderbarerweise findet sich in mehreren Stellen bei älteren und jüngeren griechischen Schriftstellern das Sprichwort schon in der Gestalt angeführt, zu der es hier Sokrates erst umkehren will:

Wackre erscheinen aus eigener Macht beim Schmause der Wackern.

das Sprichwort nicht nur um, sondern macht es, scheints, ganz und gar zuschanden. Erst nämlich beschreibt er den Agamemnon als einen ganz besonders wackeren Krieger und den Menelaos als einen weichlichen Lanzenschwinger, und dann läßt er zu dem Opferschmaus, den Agamemnon gibt, den Menelaos ungeladen erscheinen, den Geringeren zum Schmause des Besseren[1]. Darauf antwortete ich (erzählte Aristodem): „Aber vielleicht wird es auch von mir heißen, ich käme als ein unwürdiger Gast zur Tafel des Weisen. Sieh also, wie du dich entschuldigen willst, wenn du mich mitbringst. Denn ich für mein Teil werde sagen, ich käme nicht ungeladen, du hättest mich geladen." Nun, sprach Sokrates, laß uns, zweie selbander gesellt, um die Wette bedenken, was wir sagen wollen, komm nur mit! Nachdem wir diese Worte gewechselt, erzählte er, machten wir uns auf den Weg. Unterwegs aber blieb Sokrates in Gedanken versunken hinter mir zurück, und da ich auf ihn warten wollte, hieß er mich nur weitergehen. Als ich nun so an Agathons Hause anlangte, fand ich die Tür offen und kam dadurch in eine lächerliche Verlegenheit. Einer von den Leuten kam nämlich gleich von innen auf mich zu und führte mich in den Saal, wo die anderen schon lagen und gerade mit der Mahlzeit beginnen wollten. Kaum hatte mich aber Agathon erblickt, so rief er: „Du kommst zur guten Stunde, Aristodemos, um unser Mahl zu teilen. Oder bist du

---

[1] Il. 2, 107 f.:

Aber es kam freiwillig der Rufer im Streit Menelaos;
Denn er erkannt im Herzen, wieviel der Bruder sich mühte.

Und Il. 17, 586 ff. sagt beim Kampf um die Leiche des Patroklos Apollo zu Hektor:

Hektor, o wer mag künftig im Danaervolke dich scheuen,
Da dich so Menelaos zurückschreckt? er, der zuvor doch
Nur ein weichlicher Schwinger des Speers war und jetzo den Leichnam
Ganz allein den Troern entreißt.

Den Menelaos hat dazu auf sein Gebet freilich Pallas Athene mit Kühnheit und Kraft gestärkt. Als weichlichen Kämpfer aber stellt ihn des Dichters eigner Bericht auch sonst nirgends dar.

einer anderen Sache wegen gekommen, so verschieb sie! Ich suchte dich schon gestern, um dich einzuladen, konnte dich aber nicht finden. Aber wie kommts, daß du den Sokrates nicht mitbringst?" „Ich drehte mich um," erzählte er, „und kein Sokrates war zu sehen. Ich sagte also, Sokrates hätte mich aufgefordert, mit zum Mahle zu gehen, und da hätt ich mich von ihm mitnehmen lassen." „Das hast du recht gemacht," sagte Agathon, „aber wo ist er denn?" „Er war eben noch hinter mir," sagte ich, „und ich begreife selber nicht, wo er sein kann." „Sieh doch nach, Bursch," sprach Agathon zu einem Diener, „und bring den Sokrates her! Und du, Aristodem, leg dich hier neben Eryximachos[1]!"

Ihm, fuhr er fort, hätte darauf ein Diener die Füße gewaschen, daß er sich niederlegen könnte. Der andere aber wäre mit der Meldung zurückgekehrt, Sokrates stünde im Vorbau des Nachbarhauses, und er hätte ihn vergebens eingeladen, hereinzukommen. „Sonderbar!" hätte Agathon gesagt. „Bitte ihn doch noch einmal und laß nicht ab, bis er kommt." Er aber hätte Einspruch getan: „Laßt ihn, das ist so seine Art; er tritt manchmal beiseite und bleibt stehen, wo es eben ist. Ich denke er wird gleich kommen. Stört ihn nur nicht, sondern laßt ihn!" „Nun, wenn du denkst," hätte Agathon gesagt, „so wollen wir dir folgen. Gebt ihr uns anderen zu essen, Leute! Setzt uns nur vor, was ihr wollt! Heute soll euch einmal ausnahmsweise niemand zu befehlen haben. Denkt also, auch ich wäre von euch zum Gastmahl geladen wie die anderen hier, und bewirtet uns, daß wir euch loben können!" „So fingen wir denn an zu essen," erzählte Aristodem, Sokrates aber kam nicht zum Vorschein. Wiederholt wollte Agathon nach ihm schicken, ich gab es aber nicht zu. Nach geraumer Zeit kam er endlich, ungefähr in der Mitte der Mahlzeit. Agathon, der allein untenan lag, rief ihm zu: „Hierher,

[1] Den Arzt und Sohn des Arztes Akumenos. Siehe Platos Protagoras und Xenophons Erinnerungen S. 214.

Sokrates! Leg dich zu mir, damit ich auch von der philosophischen Entdeckung was genieße, die du nebenan in dem Vorbau gemacht hast: denn offenbar hast du sie gemacht, eher hättest du doch nicht abgelassen." Sokrates setzte sich neben ihn und sagte: Das wäre schön, Agathon, wenn es mit der Weisheit die Bewandtnis hätte, daß sie aus dem volleren Gefäß durch Berührung in das leerere hinüberflösse, wie das Wasser, das aus dem vollen Becher durch den Wollfaden in den leeren überfließt. Wenns mit der Weisheit auch so ist, so hab ichs hoch anzuschlagen, daß ich neben dich zu liegen komme, denn ich hoffe von dir reichen Zufluß herrlicher Weisheit zu empfangen. Meine eigene Weisheit nämlich möchte wohl geringwertig erfunden werden und zweideutig wie ein Traum, und deine dagegen glänzend und verheißungsvoll. Hat sie sich doch schon jetzt in deiner Jugend vor mehr als dreißigtausend Zeugen aus ganz Griechenland im herrlichsten Glanze gezeigt! „Du bist schlimm, Sokrates," erwiderte Agathon, „doch wir wollen diesen Weisheitsstreit nachher vor dem Richterstuhl des Dionysos ausfechten. Jetzt begib dich erst einmal ans Essen!"

Als nun Sokrates und die anderen abgespeist und das Trankopfer gebracht, und das Loblied auf Zeus gesungen und sonst was Brauch ist getan hatten (erzählte Aristodemos weiter), so begaben sie sich ans Trinken. Da nahm nun Pausanias etwa folgendermaßen das Wort: „Wohlan, ihr Männer, wie fangen wirs an, uns das Trinken behaglich zu machen? Ich für mein Teil erkläre euch, daß ich mich wirklich recht unbehaglich fühle von dem gestrigen Zechen und einer Erholung bedarf, und ich glaube, euch geht es meistenteils auch so; ihr wart ja gestern dabei. Drum laßt uns überlegen, wie wir uns heute das Zechen am bequemsten einrichten können." Aristophanes darauf: „Da hast du wahrhaftig recht, Pausanias, daß du vorschlägst, wir sollen uns das Trinken ein bißchen leicht machen. Ich gehöre auch zu denen, die gestern die Taufe gekriegt haben." Hier fiel Eryximachos, des Akumenos Sohn, ein: „Das ist ja schön, daß ihr der Meinung seid, aber noch von einem möcht

ich hören, wie er bei Kräften ist zum Zechen, nämlich von Agathon." „Ebenso schlecht wie die anderen," sagte dieser. „Das wär ja ein Hermesfund für uns," sprach Eryximachos, „ich meine für mich und Aristodemos und Phädros und die anderen hier, wenn ihr Helden im Zechen heute mit euerer Leistungsfähigkeit zu Ende seid. Den Sokrates laß ich dabei außer Rechnung, der ist in beiden Sätteln gerecht, so daß er zufrieden sein wird, wir mögens so oder anders halten. Da nun keiner heut aufgelegt scheint, viel zu trinken, so werd ich mich vielleicht weniger mißliebig machen, wenn ich einmal die Wahrheit darüber sage, was von dem Trinken bis zum Rausche zu halten ist. Ich glaube nämlich so viel aus der Heilkunde erkannt zu haben, daß der Rausch für den Menschen ein schädlich Ding sei. Ich würde daher weder selber Lust haben, das Zechen so weit zu treiben, wenn ichs vermeiden kann, noch einem anderen dazu raten, am wenigsten, wenn er noch vom vorigen Tage her einen schweren Kopf hat." „O Freund," fiel hier Phädros von Myrrhinus ein, „was mich angeht, ich bins gewohnt, deinem Rate zu folgen, zumal wenn du von Sachen der Heilkunst sprichst, heute aber werden dir auch die anderen folgen, wenn sie sichs recht überlegen." Nach diesen Reden, erzählte Aristodemos, kamen alle überein, sie wollten für dasmal das Zechen nicht bis zum Rausche treiben, sondern jeder sollte so viel trinken, wie ihm angenehm wäre.

„Nun denn," begann Eryximachos, „da wir hierüber einig sind, daß jeder so viel trinkt wie er will, und keiner genötigt wird, so mach ich zum zweiten den Vorschlag, daß wir der Flötenbläserin, die ich eben habe eintreten sehen, Urlaub geben, sich selber was vorzublasen, wenn sie will, oder den Frauen drinnen im Hause, uns aber heute einmal mit Reden unterhalten. Und wenn ihr wollt, so will ich euch auch vorschlagen, mit was für Reden." Dem stimmten alle bei und riefen, er sollte mit seinem Vorschlag herausrücken. So sprach denn Eryximachos also: „Ich fange an wie die Melanippe des Euripides: nicht mir gehört das Wort an, das ich sagen will,

sondern dem Phädros hier[1]. Der sagt mir nämlich oft unwilligen Mutes: ist es denn zu verantworten, Eryximachos, daß auf andere Götter Lob- und Preisgesänge von den Dichtern gedichtet sind, auf den Eros aber, der doch ein so alter und so großer Gott ist, von allen Dichtern, die es je gegeben, noch keiner irgendein Lied zum Lobe gedichtet hat? Oder willst du den Blick auf unsere trefflichen Sophisten richten, daß sie in ungebundener Rede des Herakles und anderer Lob verkünden, wie der wackere Prodikos, – doch das ist ja noch nicht so sehr zu verwundern, aber mir ist auch schon ein Büchlein unter die Augen gekommen mit einer wunderschönen Lobrede auf das Salz und seinen Nutzen, und noch manche ähnliche Dinge kannst du in Schriften gepriesen finden –, ist es da nicht zum Erstaunen, meine ich, daß die Verfasser sich um solche Dinge große Mühe gegeben haben, und den Eros bis auf diesen Tag noch kein Mensch auf der Welt so wie er es verdiente zu preisen unternommen hat, sondern daß dieser große Gott bis heute so völlig vernachlässigt geblieben ist? Mit diesen Reden, scheint mir, hat Phädros ganz recht. Ich fühle daher das Verlangen, einerseits mich ihm gefällig zu erweisen und ihm meinen Zoll der Zustimmung zu entrichten, und andererseits dünkt es mich heute geziemend für uns, die wir hier versammelt sind, dem Gotte einen Kranz der Ehre zu flechten. Seid ihr also einverstanden, so hätten wir Stoff genug zur Unterhaltung. Meine Meinung ist nämlich, es soll ein jeder von uns rechtsherum der Reihe nach dem Eros eine Lobrede halten, so schön wie er kann, und den Anfang soll Phädros machen, erstens, weil er obenan liegt, und zweitens, weil er der Vater des Gedankens ist."

---

1 Nicht mir gehört das Wort an, das ich sagen will,
Von meiner Mutter lernt ichs: Erd und Himmel war
Nur ein Gebild erst. Dann geschieden und gepaart,
Gebaren alle Dinge sie ans Tageslicht,
Die Bäume, das Gevögel, was an Tieren Meer
Und Land ernährt, und der Menschen stolz Geschlecht.

Niemand wird gegen dich stimmen, Eryximachos, sagte Sokrates. Sowenig ich meinesteils deinen Vorschlag würde ablehnen können, der ich mich auf gar nichts anderes zu verstehen meine, als auf Liebessachen, sowenig werden es Agathon und Pausanias tun, aber auch Aristophanes nicht, dessen ganzes Dichten und Trachten sich um Dionysos und Aphrodite dreht[1], und auch von den anderen kein einziger, die ich hier sehe. Freilich wir, die wir untenan liegen, kommen zu kurz dabei: denn wenn die ersten gut und erschöpfend gesprochen haben, so werden wir uns bescheiden müssen. Also in Gottes Namen, laßt Phädros anfangen und den Eros preisen! Dem stimmten auch alle anderen zu und hießen Phädros anfangen. Auf alles nun, was ein jeder gesagt hatte, konnte sich Aristodemos selber nicht mehr durchaus besinnen, und ich besinne mich wieder nicht auf alles, was er erzählte. Das Hauptsächlichste aber, was ich noch weiß, und die Reden, die mir als die bemerkenswertesten vorkamen, will ich euch nach der Reihe berichten.

Zuerst also, wie gesagt, sprach Phädros, und begann seine Rede damit, daß Eros ein großer und bei Menschen und Göttern wunderwürdiger Gott wäre, wie in vieler anderer Hinsicht, so besonders in Betracht seines Ursprungs. „Denn schon daß er einer der ältesten Götter ist," sagte er, „macht ihn ehrwürdig. Beweis: Eltern des Eros gibt es nicht und nennt weder ein Dichter noch irgendein anderer Mensch, sondern Hesiodos sagt, zuerst sei die Tiefe entstanden, aber zum zweiten

Die breitbrüstige Erde, der Dinge beständige Ruhstatt,
Und der Eros mit ihr.

[1] Dionysos, aus dessen Dienste die ganze dramatische Dichtung hervorgegangen und an dessen Feste die Aufführung der dramatischen Werke gebunden war, ist nicht nur der Gott des Weins, sondern aller Trieb- und Zeugungskraft der lebendigen Natur. Und gerade in der Komödie pflegte das gröbliche Symbol des sinnlichen Liebestriebes, der Phallos, auf der Bühne gezeigt zu werden — „zum Lachen für die Knäbelein", wie Aristophanes in einem seiner Stücke sagt.

Und Parmenides sagt von der Weltzeugung:

Als urersten den Eros ersann sie der sämtlichen Götter.

Mit Hesiodos aber stimmt auch Akusilaos[1] überein. So besteht vielseitiges Einverständnis darüber, daß Eros einer der allerältesten Götter ist. Wie er aber uralt ist, so ist er uns auch Urheber der größten Güter. Ich wenigstens wüßte gleich für den Jüngling nichts Besseres als einen wackeren Liebhaber, und für die Älteren nichts Besseres als einen braven Liebling. Denn was Leuten, die so leben wollen, wie es sich gebührt, für ihr ganzes Leben Leitstern sein soll, das kann ihnen keine Verwandtschaft so leicht erwecken, auch keine Ehre, auch kein Reichtum, kurz nichts auf der Welt so gut wie die Liebe. Und was ist das? Die Scham über das Häßliche und das Trachten nach der Ehre des Schönen. Ohne diese zwei Dinge kann weder ein Mensch noch eine ganze Stadt große und schöne Taten vollbringen. Ich behaupte, einen Mann, welcher liebt, wird es, wenn er etwas Schändliches tut, oder von einem anderen leidet und sich aus Feigheit nicht zur Wehre setzt, nicht so schmerzen, wenn ihn dabei sein Vater sieht oder wenn ein Freund oder sonst irgendein Mensch auf der Welt, wie wenn es sein Liebling sieht. Ebenso aber sehen wir auch an dem, der von anderen geliebt wird, daß er sich ganz besonders vor seinen Liebhabern schämt, wenn er in irgendeinen Schimpf geraten ist. Wenn daher irgendein Mittel gefunden würde, daß eine Stadt oder daß ein Heer aus lauter Paaren von Liebhabern und Lieblingen bestünde[2], so würde keine Stadt und kein Heerlager zu denken sein, wo ein besserer Geist und

[1] Akusilaos von Argos schrieb hundert Jahre vor Plato in Prosa ein Werk über Genealogien, Parmenides, der berühmteste Philosoph der eleatischen Schule, ein Menschenalter später ein Gedicht über die Natur (oder die Entstehung, *περὶ φύσεως*). Der hesiodische Vers steht in der Theogonie. — [2] Ein solcher Charakter ward von vielen der „heiligen Schar" der Thebaner beigelegt, einer durch besonderen Eid verpflichteten, von der Stadt unterhaltenen stehenden Truppe von 150 Waffenbrüderpaaren. Sie wird in der Geschichte des Peloponnesischen Kriegs erwähnt, scheint aber, als Plato sein Gastmahl schrieb, nicht mehr bestanden zu haben. Nicht lange nachher ward sie

eine bessere Ordnung herrschte als bei ihnen. Denn sie würden sich aller Schändlichkeiten enthalten und einer beim anderen um Ehre werben, und im vereinten Waffenkampfe würden solche, wenn ihrer auch nur wenige wären, sozusagen die ganze Welt überwinden. Denn ein liebender Mann würde sich gewiß lieber vor jedem anderen als vor seinem Liebling sehen lassen, wie er seinen Posten verließe oder seine Waffen wegwürfe, und eher zehnfältigen Tod erwählen. Und nun gar wenn es den Liebling nicht im Stiche zu lassen oder ihm in der Gefahr beizuspringen gölte! Niemand ist so feige, daß ihn nicht, wenn er liebt, der Liebesgott selbst begeistern wird, daß er es dem Tapfersten gleichtut. Und was Homer von einigen seiner Heroen erzählt, daß ein Gott ihnen Heldenkraft eingehaucht habe, das tut ganz eigentlich der Liebesgott den Liebenden. Auch zu sterben für den anderen sind allein die Liebenden willig, nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen. Dafür zeugt bei den Griechen auch des Pelias Tochter Alkestis, die allein sich dazu verstand, für ihren Mann[1] zu sterben, da er doch Vater und Mutter hatte, denen sie es so sehr an Anhänglichkeit zuvortat durch die Kraft ihrer Liebe, daß es aussah, als wären sie ihrem Sohne fremd und nur dem Namen nach seine Angehörigen. Und diese ihre Tat deuchte nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern so schön, daß sie von Bewunderung ergriffen ihre Seele wieder aus dem Hades entließen, was sie nur ganz wenigen gewährt haben, so viele auch und von so vielen auch schöne Taten vollbracht worden sind. So ehren also auch die Götter den Mut und die Tugend der

jedoch, als Theben unter Epaminondas' Leitung stand, wiederhergestellt, zeichnete sich in den Kämpfen gegen die Lakedämonier aus und ward endlich in der Niederlage bei Chäroneia völlig aufgerieben.

[1] Admetos, den König von Pherä, dem Apollo bei den Schicksalsgöttinnen Befreiung vom bestimmten Tode ausgewirkt hatte, wenn ein anderer Mensch freiwillig für ihn in den Hades gehe. Die Weigerung seines Vaters Pheres, solche Stellvertretung auf sich zu nehmen, und den Unwillen des Sohnes darüber hat Euripides in einer Szene seiner heiteren Tragödie „Alkestis" mit einer ins Komische fallenden Realistik ausgeführt.

Liebenden vor allem. Den Orpheus dagegen, den Sohn des Ŝagros, sandten sie unverrichteter Dinge aus dem Hades zurück, nachdem sie ihm nur ein Trugbild seiner Frau, die er zu holen gekommen war, gezeigt, sie selber aber nicht gegeben hatten, weil sie dachten, er sei zu weichlich, wie die Lautenspieler pflegen, und habe es nicht übers Herz gebracht, um seiner Liebe willen zu sterben, wie Alkestis tat, sondern nur danach getrachtet, wie er es möglich machen könnte, lebendig in den Hades zu kommen. Aus diesem Grunde bestraften sie ihn auch, indem sie ihn den Tod durch Weiberhand erleiden ließen[1], wogegen sie Achilleus, den Sohn der Thetis, ehrten und nach den Inseln der Seligen sandten, weil er von seiner Mutter erfahren hatte, sobald er den Hektor erschlüge, würde er sterben, erschlüge er ihn aber nicht, so würde er heimkehren und sein Leben in hohem Alter beschließen, und es doch zu erwählen wagte, seinem Liebhaber Patroklos die Rache zu leisten, und nicht nur für ihn zu sterben, sondern ihm im Tode nachzufolgen, weshalb ihn dann eben die Götter ganz besonders ausgezeichnet haben, weil er seinen Liebhaber so hoch geehrt hatte. Äschylos aber flunkert, da er sagt, der Liebhaber sei nicht Patroklos, sondern Achilleus gewesen, der doch erstens schöner war, nicht nur als Patroklos, sondern als alle Heroen, zweitens noch unbärtig, und drittens viel jünger als Patroklos, wie Homer sagt[2]. Aber in Wirklichkeit ehren die Götter zwar

[1] Nach bekannter Sage wurde er, ebenso wie König Pentheus von Theben, weil er dem neuen Gotte Dionysos Verehrung versagte, von dessen rasenden Verehrerinnen, den Bacchantinnen oder Mänaden, zerrissen. Daß er, um seine Eurydike zu holen, lebend in den Hades stieg, wird sonst überall als eine Tat heldenhafter Liebe gefeiert, und das Mißlingen des Unternehmens nur aus dem Übermaße seiner Liebessehnsucht abgeleitet. Des Phädros „Umwertung" der Orpheussage soll als ein Stückchen jener Redekunst erscheinen, die das Unglaubliche glaublich zu machen und den mannhaftesten Heros mit ganz scheinbaren Gründen zum Buhlknaben umzustempeln weiß. — [2] In welchem Lichte bei Homer das Verhältnis zwischen Achilleus und Patroklos wirklich erscheint, spricht in Xenophons Gastmahl Sokrates aus, im Gegensatz zu der seit und durch Äschylos sehr allgemein gewordenen erotischen Deutung,

solche Tapferkeit aus Liebe sehr hoch, noch mehr aber schätzen und bewundern und belohnen sie es, wenn der Liebling dem Liebhaber anhänglich ist, als wenn der Liebhaber dem Liebling. Denn der Liebhaber ist eine göttlichere Erscheinung als der Liebling, weil er vom göttlichen Geiste erfüllt ist. Darum haben sie den Achilleus noch mehr als die Alkestis geehrt, dadurch, daß sie ihn auf die Inseln der Seligen gesandt haben. Und so behaupte ich, der Liebesgott ist der älteste und ehrwürdigste von allen Göttern, und hat von allen die größte Macht, den Menschen im Leben und im Tode zur Tugend und Glückseligkeit zu helfen."

So ungefähr, erzählte Aristodem, hätte des Phädros Rede gelautet. Nach Phädros hätten einige andere gesprochen, deren Reden er nicht mehr ganz in der Erinnerung hatte und daher überging, um die Rede des Pausanias wiederzugeben. „Mich dünkt, Phädros," hätte der begonnen, „die Aufgabe, die wir lösen sollen, ist nicht richtig gestellt, nämlich, daß uns so einfach gesagt ist, wir sollen den Liebesgott loben. Ja wenn es bloß einen Liebesgott gäbe! Da wäre die Sache in Ordnung. So aber gibt es nicht bloß einen. Wenn es aber mehr als einen gibt, so ist es das richtige Verfahren, vorher zu bestimmen, welcher denn gelobt werden soll. Ich werde also versuchen, diesen Fehler zu verbessern, und zuerst anzugeben, welchen Liebesgott es zu preisen gilt, und darauf ihn so zu preisen,

---

die durch die unbändige Leidenschaftlichkeit des Schmerzes um des Waffenbruders Tod, welche auch Homer seinem Helden leiht, bestätigt zu werden schien. Die von Phädros angezogenen homerischen Stellen finden sich im 9. Buch der Ilias, V. 410 ff., im 18. V. 98, und im 11. V. 786. Auf die Inseln der Seligen versetzte den Achill erst spätere Sage, bei Homer ist er im Hades und würde gern mit einem lebenden Ackerknecht tauschen (Od. 11, 487). Daß der homerische Achilleus jünger ist als Patroklos, macht Phädros mit Recht, wenn auch den Altersunterschied übertreibend, gegen Äschylos geltend, seine eigene Umkehrung des Verhältnisses stimmt natürlich noch weniger mit Homer, sie ist ja nur ein Spiel des Witzes. Die äschyleische Auffassung aber hat fortgewirkt bis auf Shakespeare und Goethe: „Achill liegt dort mit seinem schönen Freund!"

wie er es verdient. Wissen wir doch alle, daß es ohne Liebesgott keine Aphrodite gibt[1]. Gäbe es nun bloß eine Aphrodite, so gäbe es auch nur einen Eros. Da es aber der Aphroditen zwei gibt, so folgt notwendig, es muß auch zwei Liebesgötter geben. Die Zweiheit der Aphroditen ist ja nicht zu bestreiten. Die ältere, mutterlose, ist die Tochter des Himmels, und wir pflegen sie die himmlische zu nennen, die jüngere, welche wir die gemeine[2] nennen, ist die Tochter des Zeus und der Dione. Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß derjenige Liebesgott, welcher der zweiten hilft, der gemeine, und der andere der himmlische zu heißen verdient.

Loben nun soll man zwar alle Götter. Aber es gilt den Versuch, zu bestimmen, was denn jedem dieser beiden für eine Tätigkeit beschieden ist. Mit jeglichem Tun hat es doch folgende Bewandtnis. An und für sich selbst ist es weder schön noch häßlich. Zum Beispiel, was wir jetzt tun, Trinken, Singen, Unsunterhalten, davon ist keins an sich schön, sondern erst in der Ausübung gestaltet es sich so, wie es eben ausgeübt wird. Wird es schön und recht geübt, so wirds schön, im anderen Falle wirds häßlich. So ists denn nun auch mit dem Lieben, und nicht jeder Liebesgott ist schön und preisenswert, sondern nur der, welcher uns anleitet, schön zu lieben.

---

[1] Die griechischen Worte lassen sogleich den Sinn ins Ohr fallen: ohne Liebesverlangen kein Liebesgenuß. Denn Eros ist ursprünglich nicht Eigennamen, sondern Sachennamen und bedeutet Verlangen überhaupt, besonders Liebesverlangen. Der Gott Eros ist nur des Liebesverlangens Personifikation. Aphrodite dagegen ist zwar ursprünglich Eigenname der Göttin, bedeutet aber dann in sehr gewöhnlicher Übertragung auch den Liebesgenuß. — [2] Griechisch Pandemos. Mit diesem Beinamen, dessen erste Silbe all oder ganz, die zwei letzten Land oder Volk bedeuten, wurde Aphrodite in manchen Tempeln verehrt. Schon dies zeigt, daß der Name ursprünglich nicht den Sinn hatte, in dem ihn Pausanias nimmt. Den atheniischen Tempel der Aphrodite Pandemos sollte Theseus gegründet haben, nachdem es ihm gelungen war, die unabhängigen Gemeinden von Attika zu einem Staatswesen zu vereinigen. Doch mögen schon Frühere dem Beinamen „die gemeine" jene Deutung gegeben haben.

Der Liebesgott der gemeinen Aphrodite nun ist in Wahrheit gemein, und die Liebe, die er wirkt, übt alles aus, wozu sich die Gelegenheit bietet, und dies ist die Liebe der gemeinen Menschen. Diese lieben erstens ebensogut Frauen wie Knaben. Zweitens, wenn sie ja auch Knaben lieben, so lieben sie mehr den Leib als die Seele. Drittens lieben sie zumeist die unverständigsten, weil sie es bloß darauf absehen, ihr Verlangen zu erfüllen, gleichviel, ob schönerweise oder nicht schönerweise, woraus dann eben folgt, daß sie alles tun, was sich ihnen darbietet, ebenso das Gute wie sein Gegenteil. Gehört doch dieser Liebesgott auch der geringeren Aphrodite an, welche erstens viel jünger ist als die andere, und an deren Entstehung zweitens das weibliche Geschlecht so gut wie das männliche teil hat. Der andere Eros dagegen gehört der himmlichen Aphrodite, an der erstens das Weibliche keinen Teil hat, sondern nur das Männliche (wie er denn auch selbst der Gott der Knabenliebe ist), und welche zweitens älter ist und noch nichts von Frevelmut weiß, – woher es auch kommt, daß diejenigen, welche dieser Gott beseelt, sich dem männlichen Geschlechte zuwenden, da sie am Stärkeren und Vernünftigeren Gefallen finden. Auch in der Knabenliebe selber kann man diejenigen, welche lediglich von diesem Liebesgott getrieben werden, leicht von den anderen unterscheiden. Sie lieben nämlich die Knaben erst, wenn sich in ihnen die Vernunft zu entwickeln anfängt, das heißt ungefähr in der Zeit, wo ihnen der Bart keimt. Denn wer einen Knaben erst von da an zu lieben anfängt, ist, denk ich, gerüstet, sein Leben lang ihm gesellt zu bleiben als seinem Lebensgefährten, und nicht ihn in seinem Knabenunverstand zu berücken und zu betören, um ihn dann auszulachen und zu einem anderen davonzuflattern. Es sollte sogar verboten sein, einen unreifen Knaben zu lieben, damit nicht so viele Mühe an einen ungewissen Erfolg verschwendet würde; denn es ist ungewiß, zu welchem Ziele der Tugend oder der Untugend am Leib und an der Seele die Entwicklung eines solchen Knaben führen wird. Tüchtige Menschen ver-

bieten sich dieses zwar von freien Stücken selber, doch sollte man auch gemeinen Liebhabern diese Enthaltung auferlegen, wie wir solche ja auch, so gut wir können, sich der Liebe zu freien Frauen zu enthalten nötigen. Sind sie es doch auch, welche der Knabenliebe den Makel angehängt und es verschuldet haben, daß es Leute gibt, die zu sagen wagen, es wäre schändlich, einem Liebhaber zu Willen zu sein. Dabei denken sie an diese Art Liebhaber, die sie Zeit und Gelegenheit des Liebens so ungebührlich wählen sehen. Denn was einer in geziemender und gebührlicher Weise tut, kann ja doch wohl nun und nimmermehr Tadel verdienen.

So ist nun auch, was die Sitte hinsichtlich der Liebe vorschreibt, in den übrigen Städten leicht zu erkennen, weil es ganz einfach ist, hier in Athen aber ist das eine verwickelte Sache. In Elis nämlich und in Böotien, und überall, wo die Menschen nicht zu reden verstehen, gilt es ohne weiteres für schön und anständig, dem Liebhaber die Liebeshuld zu gewähren, und kein junger und kein alter Mensch wird sagen, das wäre schändlich. Natürlich! Sie wollen sich nicht erst mit dem Versuche plagen, die jungen Leute zu bereden, weil sie eben das Reden nicht verstehen. In Jonien dagegen wie in vielen anderen Gegenden, nämlich überall wo Barbaren herrschen, gilt es für schändlich. Denn die Barbaren sehen dieses um ihrer Gewaltherrschaft willen ebensogut für schändlich an, wie alles wissenschaftliche und turnerische Bestreben. Den Gebietern paßt es eben nicht in ihren Kram, daß unter ihren Untertanen stolze Gesinnungen und starke Freundschaften und Gemeinschaften heranwachsen, Dinge, wie sie eben aus allen jenen Bestrebungen, vorzüglich aber aus der Liebe entstehen. Dies haben auch unsere athenischen Gewaltherrscher durch die Tat erfahren, die Liebe des Aristogeiton und des Harmodios treue Gegenliebe hat ihrer Herrschaft ein Ende gemacht[1]. Wo

[1] Diese Meinung war in Athen allgemein verbreitet, aber sie war irrig. Nicht Hipparchos, den Aristogeiton und Harmodios ermordeten, war im Besitz der Herrschaft, sondern sein älterer Bruder Hippias, und Hippias behauptete sich

man also übereingekommen ist, daß es schändlich sei, dem Liebhaber zu willfahren, da ist die Ursache solcher Satzung die Untugend derer, die sie angenommen haben, nämlich die Herrschsucht der Regierenden und die Feigheit der Regierten. Und wo man es ohne weiteres für anständig gelten zu lassen sich entschlossen hat, da ist es aus Geistesträgheit derer geschehen, die es beschlossen haben.

Hingegen hier in Athen bestehen weit richtigere Grundsätze, dabei ist es aber, wie gesagt, nicht leicht, hinter ihren Sinn zu kommen. Erwägt man, daß es für anständiger gehalten wird, die Liebe offen zu bekennen als sie geheimzuhalten[1], vorzüglich die zu den Edelsten und Besten, auch wenn sie häßlicher als andere sind, ebenso daß dem Liebenden von allen Leuten die größte Aufmunterung zuteil wird, gar nicht als ob er etwas Schändliches täte, und daß es für rühmlich gilt, das Liebesziel zu erreichen, und für schimpflich, es nicht zu erreichen, und daß, um es zu erreichen, die Sitte dem Liebhaber die Freiheit gibt, befremdliche Taten zu tun und noch Lob dafür zu ernten, Taten, die, wenn sie einer, um irgendwas anderes zu erreichen und durchzusetzen, unternehmen wollte, ihm den stärksten Tadel und Schimpf eintragen würden, – denn gesetzt, es wollte einer, um Geld von anderen zu bekommen oder ein Regierungsamt oder sonst irgendeine Machtvollkommenheit, ihnen ebensolche Dinge erweisen, wie die Liebhaber ihren Lieblingen, denen sie zu Füßen fallen und sie anflehen, und in sie dringen und ihnen Schwüre leisten, und ihnen zu jedem niederen Dienste zu Willen sind, den der geringste Diener nicht würde leisten wollen, so würde er sich von seinen Freunden und von seinen Feinden verhindert sehen, seine Sache auf diese Art zu betreiben, denn diese würden ihn Schmarotzer schelten und ihm knechtischen Sinn vorwerfen, und jene wür-

noch mehrere Jahre nach dem Tode Hipparchs. Dieser hatte auf Harmodios ein verlangendes Auge geworfen, und als der Jüngling ihn abwies, durch Beschimpfung seiner Schwester unedle Rache genommen.

[1] Belege dafür bietet das Gastmahl des Xenophon.

den ihn zur Rede stellen und sich seiner schämen. Dem Liebhaber dagegen steht es schön, wenn er alles dies tut, und das Gesetz der Sitte hat ihm Freiheit gegeben, sich ohne Vorwurf so zu betragen, als einem Manne, der in einem untadligen Unternehmen begriffen ist. Und was das Erstaunlichste ist, selbst wenn er schwört, wird es ihm, wie wenigstens die meisten Menschen meinen, von den Göttern verziehen, so er nachher seinen Schwur nicht hält; denn ein Liebesschwur, heißt es, ist kein Schwur. So haben, wie die hiesige Sitte will, dem Liebenden Menschen und Götter alles erlaubt. Wenn man nun, sage ich, dies alles bedenkt, so sollte man meinen, es gölte in unserer Stadt für eine ganz untadelige Sache, sowohl zu lieben als auch dem Liebhaber Huld zu erweisen. Aber wenn die Väter ihre Knaben unter die Aufsicht von Dienern[1] stellen, und ihnen nicht erlauben, sich mit ihren Liebhabern in ein Gespräch einzulassen, und wenn diese Diener darüber zu wachen Auftrag haben, und auch die Altersgenossen und Kameraden der Knaben ihnen Schimpfworte zurufen, wenn sie so etwas von ihnen sehen und dabei von den älteren Leuten nicht gehindert oder zurechtgewiesen werden, – wenn einer, sag ich, wiederum diese Erscheinungen ins Auge faßt, so könnte er umgekehrt zu der Meinung kommen, daß die Sache hier für die größte Schande gölte. In Wirklichkeit aber steht es damit, glaub ich, folgendermaßen. Es gilt, wie ich schon sagte, nicht einfach die Meinung, daß es an und für sich schön und anständig, und ebensowenig, daß es an sich schändlich und häßlich sei, sondern wenn es einer schön macht, so gilts für schön, und für häßlich, wenn ers häßlich macht. Einem Liebhaber häßlich willfahren aber ist, einem Schlechten und auf schlechte Art willfahren, und schön willfahren ist, einem Guten und auf gute Art willfahren. Schlecht ist jener gemeine Liebhaber, der mehr den Leib als die Seele liebt. Ist er doch auch nicht ausdauernd, da der Gegenstand seiner Liebe nicht ausdauernd ist. Denn sobald

[1] „Pädagogen". Siehe zu Protagoras S. 356.

die Blüte des Leibes vergeht, die er liebte, so eilt er davon und macht alle seine früheren Reden und Verheißungen zuschanden. Dagegen derjenige, welcher einem wackeren Gemüt seine Liebe zugewandt hatte, bleibt seiner Liebe lebenslang treu, da der Gegenstand seiner Glut ein beständiger ist. Diese beiden Arten von Liebenden also will unsere Sitte gründlich prüfen und die Knaben anleiten, den einen zu willfahren und den anderen zu entfliehen. Zu diesem Zwecke ermuntert sie die Liebhaber, ihre Lieblinge zu verfolgen, und ermuntert sie die Knaben, vor der Verfolgung zu fliehen, wie im Kampfspiel, um zu prüfen, von welcher der beiden Arten der Liebende und von welcher der Geliebte sei. In diesem Sinn und aus dieser Ursache gilt es erstens als schimpflich, sich schnell fangen zu lassen, damit Zeit darüber vergeht, von der man ja glaubt, daß sich durch sie die meisten Dinge am besten erproben. Zweitens gilt es für schimpflich, dem Gelde des Liebhabers und seiner Macht im Staate zu erliegen, sei's, indem einer übler Behandlung nachgibt und nicht ausdauert, sei es, indem er die Zuwendung von Geld oder von politischen Vorteilen nicht verschmäht. Denn keins dieser Dinge kann für ein zuverlässiges oder beständiges Gut gelten, ganz abgesehen davon, daß daraus ein echtes Liebesverhältnis gar nicht zu entstehen vermag. So bleibt also nach atheniſchem Gesetze nur ein Weg, damit es für den Geliebten schicklich sei, daß er dem Liebhaber willfahre. Es gilt nämlich bei uns dasselbe Gesetz für die Geliebten, von dem wir fanden, daß es für die Liebhaber gilt. Diesen wird es nicht als Kriecherei ausgelegt, und trägt es keinen Schimpf ein, ihren Lieblingen gern jeden erdenklichen Knechtsdienst zu leisten. Ebenso gibt es auch für die Jünglinge nur einen Weg freiwilligen Knechtsdienstes gegen ihre Liebhaber, der ihnen keinen Schimpf bringt. Das ist der Knechtsdienst um der Tugend und Tüchtigkeit willen. Denn es gilt ja doch bei uns der Grundsatz, wenn einer einem Liebhaber willfährig sein will in der Hoffnung, durch seine Hilfe besser zu werden, entweder in der Wissenschaft oder in irgend-

einer anderen Art von Tüchtigkeit, daß ihm dann solche freiwillige Knechtschaft keine Schande bringt und nicht als Kriecherei angerechnet wird[1]. Diese beiden Grundsätze muß man zusammennehmen, den über die Liebe zu Knaben und den über das Trachten der Knaben nach Wissenschaft und jeder anderen Tüchtigkeit, wenn es herauskommen soll, daß es anständig für den Geliebten wird, seinem Liebhaber zu willfahren. Denn wenn Liebhaber und Liebling zusammenkommen, jeder seinem Gesetze gehorsam, der Liebhaber, daß er dem Liebling, der ihm Huld erwiesen, gerechtermaßen jeden denkbaren Dienst zu leisten hat, und der Liebling, daß er dem, der ihn weise und tüchtig macht, gerechtermaßen jeden Liebesdienst zu erweisen hat; und wenn dann der eine Einsicht mitzuteilen und Tüchtigkeit zu fördern imstande ist, und der andere an Bildung und Einsicht zu gewinnen begehrt, dann trifft es zu, daß es schön und anständig für den Liebling ist, dem Liebhaber Liebeshuld zu gewähren, sonst aber nirgends. In diesem Falle ist es auch durchaus keine Schande, getäuscht zu werden, während in allen anderen die Willfährigkeit Schande bringt, mag einer getäuscht werden oder nicht. Denn wenn sich einer einem Liebhaber, den er für reich hielte, um des Reichtums willen hingäbe, und sich dann betrogen sähe und kein Geld erhielte, weil es sich herausstellte, daß der Liebhaber arm wäre, so würde seine Hingebung um nichts minder schädlich sein. Denn von einem solchen ist ja doch anzunehmen, soviel an ihm wäre, hätte er gezeigt, daß er für Geld jedem Beliebigen zu jedem beliebigen Dienst erbötig wäre, das ist aber nicht schön. Aus demselben Grunde ist auch, wenn einer einem Liebhaber zu Willen gewesen

[1] Gewiß war es in Athen nach dem unverbildeten Urteil der Volksmoral niemals ehrenvoll oder anständig für einen Knaben oder Jüngling, seinem Liebhaber zu „willfahren". Wenn aber die Unehre eines solchen Verhältnisses nur den verführten Knaben und nicht auch seinen Verführer zu beflecken schien, so erklärt sich das ebenso leicht — oder wenn man will, ebenso schwer —, wie daß in unseren neueren Zeiten den Verführer eines Mädchens wohl Tadel trifft, die Schande aber dem Opfer seiner Verführungskunst allein bleibt.

wäre, den er für wacker hielt, und in der Hoffnung, durch das Liebesverhältnis auch selbst besser zu werden, und wenn er sich dann betrogen sähe, indem sich der Liebhaber als ein schlechter Mensch erwiese, der keine Tugend hätte, aus demselben Grunde, sag ich, ist die Täuschung, der er verfallen, für ihn nur ehrenvoll. Denn auch von diesem ist umgekehrt anzunehmen, soviel an ihm liege, habe er bewiesen, daß er, um Tugend zu erwerben und tüchtiger zu werden, jedem zu jedem Ding gern willfährig sei, dies ist aber umgekehrt das Rühmlichste, was es geben kann. Demnach ist es überhaupt rühmlich, um Tugend dem Liebhaber Huld zu gewähren.

Dies ist die Liebe der himmlischen Göttin. Sie ist himmlisch und von hohem Werte für eine Stadt wie für einzelne Menschen, da sie den Liebenden selber und ebenso seinen Liebling nötigt, sich ernstlich um ihre Tüchtigkeit zu mühen. Alle anderen Arten Liebe gehören der gemeinen Göttin zu. Das, Phädros, ist es, was ich dir so aus dem Stegreif zum Preise des Eros beizusteuern habe."

Als Pausanias zu Ende war[1], hätte, wie Aristodemos erzählte, Aristophanes sprechen sollen, er war aber, sei es aus Überladung des Magens oder aus anderer Ursache, vom Schlucken befallen und konnte nicht reden, sondern sagte zu Eryximachos, der unter ihm lag: „Eryximachos, von dir kann ich verlangen, daß du entweder meinem Schlucken ein Ende machst, oder an meiner Stelle redest, bis er zu Ende ist." „O das werd ich alles beides besorgen," habe Eryximachos geantwortet. „Ich werde an deiner Statt reden und du, wenn dein Schlucken zu Ende ist, an meiner. Und während ich rede, versuch, ob er dir vielleicht vergeht, wenn du dir den Atem lange anhältst. Tut ers nicht, so gurgle dich mit Wasser! Ist er aber ganz hartnäckig, so nimm etwas zur Hand, womit du dir die Nase

[1] Im Griechischen ein Klangspiel, weil der Name Pausanias Endeleid bedeutet. „Um wie die Meister der Redekunst im Gleichklang zu sprechen", läßt Plato den Aristodemos hinzusetzen. Die Rede des Pausanias enthielt Gleichklänge und ähnliche künstlerische Zierden.

kitzeln kannst und niese! Hast du das ein- oder zweimal getan, so wird er aufhören, wenn er auch noch so hartnäckig ist." So fang an zu sprechen, sagte Aristophanes. Ich will indessen tun, was du sagst. So begann denn also Eryximachos:

„Nun denn, mir scheint es unerläßlich, sintemal Pausanias den Gegenstand zwar richtig angegriffen, aber nicht befriedigend zu Ende geführt hat, daß ich seiner Ausführung den rechten Abschluß zu geben versuche. In seiner Unterscheidung nämlich eines zwiefachen Liebesgottes muß ich ihm recht geben. Aber die Liebe bewegt nicht bloß die Seelen der Menschen gegen schöne Menschen, sondern auch noch vieles andere gegen anderes, ebensowohl die Leiber aller Tiere wie die Gewächse des Erdbodens, ja sozusagen alle Dinge, die es gibt. Dies glaube ich aus unserer Wissenschaft, der Heilkunde, erkannt zu haben, die mich gelehrt hat, wie groß und wunderbar dieser Gott ist, und wie sich sein Wirken auf alle menschlichen und göttlichen Geschäfte erstreckt. Ich will von der Heilkunst ausgehen, um zugleich meiner Wissenschaft die Ehre zu erweisen. Dieser zwiefache Eros nämlich wohnt der Natur des Leibes inne. Denn das Gesunde des Leibes und das Kranke des Leibes sind unwidersprochen eins dem anderen nicht gleich, sondern verschieden. Ungleiche Dinge aber haben ungleiches Begehren und Liebesverlangen. Demnach ist der Eros, der im Gesunden lebt, einer, und der im Kranken lebt, ein anderer. Geradeso also wie Pausanias sagte, es sei rühmlich, guten Menschen zu Willen zu sein, und schimpflich, schlechten, geradeso ist es auch mit dem menschlichen Leibe selbst. Seinen guten und gesunden Trieben zu willfahren ist löblich und notwendig und entspricht der ärztlichen Wissenschaft, den schlechten und krankhaften dagegen zu Willen zu sein ist schmählich, und wer ein wissenschaftlicher Arzt sein will, muß ihnen unwillfährig sein. Die Heilkunde ist nämlich, um ihr Wesen kurz auszusprechen, die Wissenschaft der verlangenden Triebe des Leibes in bezug auf Anfüllung und Entleerung, und wer in diesen Trieben den schönen und den häßlichen Eros unter-

scheiden kann, der ist der größte Meister der Heilkunde, und wer den menschlichen Leib dahin bringen kann, das eine Verlangen gegen das andere auszutauschen, und sich darauf versteht, wenn der Leib kein Verlangen hat und doch eins haben sollte, es zu wecken, und wenn er ein ungehöriges hat, ihn davon zu befreien, der wird ein tüchtiger Arzt sein. Denn der muß eben imstande sein zu machen, daß die feindlichsten Bestandteile des Leibes sich vertragen und ein Liebesverlangen zueinander empfinden. Feindlich aber sind sich die entschiedensten Gegensätze, das Kalte dem Warmen, das Bittere dem Süßen, das Trockene dem Feuchten, und alles was von dieser Art ist. Diesen Bestandteilen Liebe zueinander und Eintracht zu stiften, hat unser Ahn Asklepios[1] verstanden, wie unsere Herren Dichter hier sagen[2] und ich ihnen glaube, und hat dadurch unsere Wissenschaft gegründet. Die Heilkunst also wird, wie gesagt, ganz und gar von Gott Eros gelenkt, ebenso aber auch die Turnkunst und die Kunst des Landbaus. Von der Musik vollends sieht jeder, der auch nur ein wenig aufmerkt, daß es sich mit ihr ebenso verhält, wie das vielleicht auch Herakleitos sagen will, – denn den Worten nach drückt er sich freilich nicht richtig aus. Er sagt nämlich, das eine entzweie sich und treffe, indem es das tue, mit sich selbst zur Harmonie zusammen, wie die Spannung des Bogens oder der Leier. Es ist freilich rechte Unvernunft, zu sagen, die Harmonie entzweie sich oder sie bestehe aus zwei Dingen, die noch entzweit seien. Aber vielleicht hat er dies sagen wollen, daß sie aus dem Hohen und dem Tiefen, welche erst entzweit waren, sich dann aber vertragen haben, von der Kunst der Musik hervorgebracht sei; denn solange Hoch und Tief noch entzweit sind, kann ja doch keine Harmonie daraus entstehen. Harmonie ist Zusammenklang, Zusammenklang aber ist eine Art Übereinstimmung. Übereinstimmung kann doch aus entzweiten Dingen, solange sie noch

[1] Siehe zu Xenophon Erinnerungen S. 214. – [2] „Unsere Herren Dichter hier", insofern die anwesenden Dichter Agathon und Aristophanes als Repräsentanten der ganzen Dichterzunft angesehen werden können.

entzweit sind, nicht entstehen. Was noch in Entzweiung begriffen ist und also nicht übereinstimmt, läßt sich unmöglich harmonisch zusammenfügen, – wie ja auch der Rhythmus aus dem Schnellen und Langsamen entstanden ist, die erst entzweit waren, dann aber zur Übereinstimmung gelangt sind. Zur Übereinstimmung aber bringt alle diese Dinge, wie dort die Heilkunst, so hier die Kunst der Musik, nachdem sie ihnen gegenseitiges Liebesverlangen und Eintracht eingeflößt hat. Und so ist also auch die Musik Wissenschaft der Liebestriebe, nämlich in bezug auf Harmonie und Rhythmus. In dem Gefüge selber nun der Harmonie und des Rhythmus ist es gar nicht schwer, das Erotische zu erkennen, und der zwiefache Eros findet sich hierin noch nicht. Aber wenn es sich darum handelt, Rhythmus und Harmonie den Menschen gegenüber zu verwenden, entweder schöpferisch durch Erfindung von Gesängen, oder durch richtigen Gebrauch der erfundenen Melodien und Maße zu Zwecken der Erziehung und Ausbildung, da fängt die Sache an schwer zu werden, und es braucht dazu eines tüchtigen Musikmeisters. Denn hier kommen wir wieder auf denselben Satz: den sittlichen Menschen soll man willfahren und soll ihren Liebestrieb hegen, und auch denen, die es noch nicht sind, soweit als er dazu dient, sie sittlicher zu machen, und dies ist der edle himmlische Eros, der Begleiter der Muse Urania, der andere dagegen ist der gemeine, der Begleiter der Muse Polyhymnia. Ihn hat man, wo man ihn zuläßt, nur mit Vorsicht zuzulassen, daß der Mensch zwar das Vergnügen von ihm genießen, daß er aber in dem Menschen keine Zügellosigkeit erzeugen könne, gerade wie es in unserer Kunst eine große Aufgabe ist, die Begierden, die auf die Erzeugnisse der Kochkunst gehen, richtig zu behandeln, so daß einer das Vergnügen davon genießt, ohne krank zu werden. So muß man also auch in der Musik, in der Heilkunst und in allen anderen menschlichen und göttlichen Dingen, so gut es gehen will, auf den zwiefachen Eros achthaben, denn er ist in allen zu finden. Ist doch sogar auch das Wesen der Jahreszeiten von ihnen beiden erfüllt, und

wenn die Dinge, deren ich vorhin erwähnte, nämlich das Warme und das Kalte, das Trockene und das Feuchte, von dem edlen Liebestrieb zueinander ergriffen werden, und sich harmonisch und mit Maßen miteinander vermischen, dann bringen sie den Menschen Wettersegen und Gesundheit ins Haus, und ebenso allen Tieren und Gewächsen, und richten keinerlei Schaden an. Wenn aber der freyle Eros viel Gewalt in den Jahreszeiten erlangt, dann richtet er vielerlei Verderbnis und Schaden an. Denn aus solcher Ursache pflegen Seuchen zu entstehen und viele andere Unregelmäßigkeiten und Krankheiten für Tiere und Gewächse. Fröste und Hagelwetter und Meltau und Rost haben ihren Grund in dem Ungestüm und der Zügellosigkeit der gegenseitigen Liebesbegierden dieser Art, deren Wissenschaft in Hinsicht auf den Lauf der Sterne und der Jahreszeiten Astronomie genannt wird. Endlich drehen sich auch alle Opfer und alle Handlungen, welche von der Kunst der Weissagung abhängen, – mit anderen Worten, der ganze Verkehr zwischen Göttern und Menschen dreht sich um nichts anderes, als um die Erfüllung oder die Heilung eines Liebesverlangens. Denn jegliche Verletzung der Frömmigkeit pflegt zu geschehen, wenn man nicht dem tugendsamen Eros willfahrt, und ihn ehrt und hochhält in allem Tun, sondern den anderen, gegen die Eltern, im Leben und im Tod, und gegen die Götter. Und dies ist das Amt der Weissagungskunst, hier achtzuhaben auf die zwei Liebesgötter und heilend einzugreifen, und so bewirkt also auch die Weissagungskunst Freundschaft zwischen Göttern und Menschen durch die Kenntnis aller derjenigen Liebestriebe der Menschen, welche sich auf das göttliche Recht und die Frömmigkeit beziehen.

Eine so vielfältige und große oder vielmehr so grenzenlose Macht hat zwar im allgemeinen jeder Eros, derjenige Eros aber, welcher in Zucht und Gerechtigkeit dem Guten nachtrachtet, der besitzt die allergrößte Macht und schafft uns alle Glückseligkeit, und macht uns fähig, miteinander umzugehen und einander und den Göttern, die besser als wir sind, freund

zu sein. Vielleicht habe auch ich in meinem Lobe des Eros noch vieles übergangen, wenn auch gewiß nicht mit Wissen und Willen. Aber wenn ich etwas ausgelassen habe, so ist es deine Sache, Aristophanes, es zu ergänzen. Oder wenn du den Gott auf irgendeine andere Art zu loben denkst, so lobe ihn nun, sintemal du deinen Schlucken nun los bist."

Darauf nahm denn, wie Aristodemos erzählte, Aristophanes das Wort und sprach: „Freilich bin ich ihn los geworden, aber nicht eher, als bis ich ihm mit dem Niesen zu Leibe gegangen bin, so daß ich mich wundern muß, wie der tugendsame Teil des Leibes nach solchen prustenden Tönen ein Liebesverlangen tragen kann, wie das Niesen einer ist. Denn der Schlucken hörte gleich auf, wie ich ihn mit dem Niesen angriff." „Freund," erwiderte Eryximachos, „sieh wohl zu, was du tust! Du machst den Possenreißer, wo du reden sollst, und nötigst mich, bei deiner Rede den Merker vorzustellen, ob du die Sache nicht ins Lächerliche spielst, statt daß du in Ruhe deine Rede halten könntest." Darauf lachte Aristophanes und sagte: „Du hast recht, Eryximachos, und ich widerrufe alles, was ich gesagt habe. Aber mach nicht den Merker gegen mich! Denn ich fürchte mich, nicht daß ich was zum Lachen sage – das wäre ja Gewinn und das gute Recht meiner Kunst –, sondern etwas zum Auslachen." „Erst hast du geschossen," erwiderte der andere, „und nun denkst du, man soll nicht wiederschießen. Nimm dich wohl in acht, und vergiß nicht beim Sprechen, daß du zur Verantwortung gezogen werden kannst! Indessen, ich will sehen, vielleicht laß ich dich durchschlüpfen."

„Allerdings, Eryximachos," sagte nun Aristophanes, „gedenke ich einen anderen Weg der Rede einzuschlagen als du und Pausanias. Es scheint mir nämlich, die Menschen haben von der Macht und Bedeutung des Eros ganz und gar keinen Begriff. Sonst würden sie ihm die größten Heiligtümer und Altäre errichtet haben und die größten Opferfeste feiern, während so nichts dergleichen ihm zu Ehren geschieht, wie sehr es auch not täte. Er ist nämlich der größte Menschenfreund unter den

Göttern, da er den Menschen in einer Sache beisteht und sie von einer Krankheit heilt, von der befreit zu sein für das menschliche Geschlecht die größte Glückseligkeit wäre. Ich will euch seine Macht erklären und ihr werdet sie den anderen erzählen. Zuerst müßt ihr erfahren, was es mit der menschlichen Natur von Haus aus für eine Bewandtnis hat und was für Schicksale sie betroffen haben. Unsere ursprüngliche Natur war nämlich nicht die jetzige, sondern eine ganz andere. Erstens gab es unter den Menschen drei Geschlechter, nicht, wie jetzt, zwei, nämlich zu dem männlichen und weiblichen noch ein drittes, worin beide verbunden waren, wovon nur noch der Name übrig ist, die Sache selbst ist verschwunden. Damals aber gab es noch ein mannweibliches Geschlecht, der Tat wie dem Namen nach, während heute nur der Name noch im Schimpf im Gebrauch ist[1]. Ferner war die Gestalt der Menschen rund, mit zwei Rücken und zwei Seiten, mit vier Armen und ebensoviel Beinen, und zwei Gesichtern auf rundem Nacken, die nach entgegengesetzten Seiten blickten, und einem zu beiden gehörigen Kopf, mit zwei Schamgliedern und so weiter, wie man es sich hiernach denken kann. Sie gingen manchmal geradeaus, ganz so wie jetzt, nach welcher von beiden Seiten sie wollten. Wollten sie aber schnell laufen, so machten sie es wie die Gaukler beim Purzelbaumschlagen, hoben die Beine in die Luft und kamen so, da sie sich auf acht Gliedmaßen stützen konnten, sich immer wieder im Kreise überschlagend, rasch vom Fleck. Drei Geschlechter aber sogestaltermaßen gab es deshalb, weil das männliche von der Sonne, das weibliche von der Erde, und das aus beiden verbundene vom Monde herstammte, welcher ebenfalls an beiden Geschlechtern teil hat[2]. Rund aber waren sie selbst und ihr Gang deswegen, weil sie ihren Ahnen glichen.

---

[1] Wohlverstanden, bei den Griechen nicht zur Bezeichnung unweiblicher Frauen, sondern weibischer Männer, besonders solcher Männer, denen man, wie etwa dem liebenswürdigen Gastgeber Agathon, zutraute, daß sie es nicht ablehnten, einem Liebhaber „Huld zu erweisen". — [2] Wohl insofern, als er von Natur zwar der Erde gleicht, sein Licht aber von der Sonne borgt. Wie im Latei-

Ihre Kraft und Stärke waren gewaltig und ihr Sinn stolz und kühn, so daß sie sich die Götter anzugreifen vermaßen, und was Homer von Otos und Ephialtes erzählt, geht auf sie, daß sie nämlich in den Himmel zu steigen versucht hätten, um den Göttern zu Leibe zu gehen. Da hielten Zeus und die anderen Götter Rat, was sie mit ihnen anfangen sollten, und waren in Verlegenheit. Denn sie zu töten und wie die Riesen mit dem Blitze zu erschlagen und so aus der Welt zu schaffen, ging nicht an – denn damit wären auch die Ehren und Opfer verschwunden, welche die Götter von den Menschen zu empfangen hatten –, ebensowenig aber war es möglich, ihrer Frechheit ruhig zuzusehen. Endlich kam dem Zeus ein Einfall. Mich dünkt, sprach er, ich habe ein Mittel gefunden, das Geschlecht der Menschen bestehen zu lassen und ihnen doch den Übermut zu vertreiben, indem wir sie schwächer machen. Ich werde sie nämlich, sprach er, jetzt jeden in zwei zerteilen. So werden sie erstens schwächer sein, und zweitens werden sie uns nützlicher werden, weil sich ihre Zahl vergrößert. Und gehen werden sie aufrecht auf zwei Beinen. Wenn sie uns aber nachher immer noch übermütig vorkommen und keine Ruhe geben wollen, sagte er, so werde ich sie noch einmal entzweiteilen, so daß sie auf einem Beine gehen wie die Schlauchhüpfer. Als er so gesprochen hatte, teilte er die Menschen entzwei, wie man Früchte entzweischneidet, die man einmachen will, oder wie man gekochte Eier mit einem Pferdehaar in zwei Stücke schneidet. Sowie er aber einen zerschnitten hatte, mußte seinen Hälften der Heilgott Apollo das Gesicht und den Hals herumdrehen nach der Schnittfläche zu, damit der Mensch immer den Schnitt vor Augen hätte und so gehorsam würde, und mußte im übrigen die Wunde heilen. Apollo drehte also das Gesicht herum, zog die Haut von überall nach der Seite hin zusammen, die jetzt die Bauchseite ist, und verschnürte sie mitten auf dem Bauche, wie man

---

nischen und Französischen, so ist auch im Griechischen die Sonne, Helios, männlichen Geschlechts, und der Mond, Selene, weiblichen.

einen Geldbeutel an der Öffnung zusammenschnürt, wodurch das entstand, was man jetzt den Nabel nennt. Darauf glättete er die meisten Falten und formte die Brüste mit einem Werkzeug, wie es die Schuster brauchen, wenn sie auf dem Leisten die Falten des Leders glatt streichen, einige wenige Falten aber ließ er übrig, am Bauche selbst und am Nabel, zum Denkzeichen, was uns einst widerfahren war. Als nun die Menschen so zerteilt waren, sehnte sich jeder Halbmensch nach Vereinigung mit seiner anderen Hälfte. Sie umfingen sich mit den Armen und umschlangen sich, voll Verlangen, wieder zusammenzuwachsen, und fingen an wegzusterben vor Hunger und Untätigkeit, weil sie nichts ohne einander tun wollten. Und wenn eine Hälfte gestorben war, so suchte die übriggebliebene eine andere und umschlang sie, sei es eine weibliche oder eine männliche. Wie sie nun so hinschmachteten, erbarmte es den Zeus, und er ersann wieder ein Mittel und versetzte ihre Schamglieder nach vorn; denn erst hatten sie diese auswendig, und heckten nicht eins ins andere, sondern in die Erde, wie Heimchen. Er versetzte diese Glieder also nun auf die Vorderseite und ließ sie künftig das Zeugungsgeschäft eins im anderen vollziehen, das männliche im weiblichen, darum, daß sie, wenn beim Umschlingen sich Mann und Weib verbänden, Nachkommen zeugen und die Gattung erhalten sollten; wenn sich aber Mann mit Mann verbände, so sollte wenigstens eine Sättigung daraus entstehen und eine Rast im Verlangen, so daß sie sich wieder zur Arbeit wenden und den anderen Lebensgeschäften widmen könnten. Seit dieser Zeit ist der Liebestrieb in den Menschen erwachsen, als ein Vereiniger zu ihrer alten Natur, der da versucht, aus zweien wieder eins zu machen und die Menschennatur zu heilen.

So ist denn jeder von uns eine Menschenhälfte, da wir entzweigeschnitten sind wie die Flundern, und so sucht ein jeglicher seine eigene andere Hälfte. Alle Männer nun, die da Stücke eines Ganzen sind, welches mannweiblich war, sind Weiberfreunde, und die verbuhlten Weiberjäger stammen

meistens von diesem Geschlecht ab, wie auf der anderen Seite auch die Weiber, die Liebe zu den Männern haben und Hang zum Buhlen mit ihnen. Diejenigen Weiber dagegen, welche Weibeshälften sind, sind den Männern nicht sehr gewogen, sondern mehr den Weibern zugetan, und zu dieser Gattung gehören die Weiber, die mit Weibern buhlen. Ebenso gehen die Männer, welche Manneshälften sind, dem männlichen Geschlechte nach, und solange sie Knaben sind, haben sie, Mannesschnitzen wie sie sind, die Männer gern, und freuen sich, bei ihnen zu liegen und sie zu umschlingen, und diese sind unter allen Knaben und Jünglingen die besten, da sie von Natur die mannhaftesten sind. Es gibt freilich Leute, die sie schamlos schelten, aber das ist gelogen. Denn sie tun das nicht aus Schamlosigkeit, sondern aus Mut und Mannhaftigkeit und Männlichkeit, weil sie Gefallen an ihresgleichen finden. Ein starker Beweis dafür: zur Reife gelangt, wenden sich diese Art Leute zu Staatsgeschäften[1], und treiben, wenn sie Männer sind, Knabenliebe, an Heiraten und Kindererzeugen denken sie von Natur nicht, sondern lassen sich nur vom Gesetze dazu zwingen. Denn ihnen genügte es, ehelos einer mit dem anderen dahinzuleben. Kurz und gut, ein solcher Mensch wird in

[1] In seinen Wolken behandelt Aristophanes als die faulen Früchte der modernen Erziehung (die er bekämpft) die Männer, die als Knaben ihren Liebhabern Huld erwiesen haben, nur daß er sie mit einem der derben Schimpfwörter benennt, deren die attische Sprache für diese Menschenklasse mehrere hatte. Dabei läßt er seinen frechen Verfechter der modernen Erziehung, auf deren Erfolg pochend, triumphierend fragen, ob nicht unter den Gerichtsrednern, den Trauerspieldichtern, den Staatsmännern jene weiland Huldreichen die Mehrzahl seien. In der Tat wird ein Mann, der im öffentlichen Leben stand, selten ganz von jener Nachrede verschont geblieben sein: dazu war sie für den Haß, den Neid, die Schmähsucht, die Spottlust zu bequem und handlich. Mußte sich doch noch der große Cäsar bei seinem gallischen Triumph von den eigenen Soldaten einen Spottvers von der Knabenhuld, die er dem König Nikomedes erwiesen haben sollte, in die Ohren singen lassen. Der Schalksernst, womit unser platonischer Aristophanes den Staatsmännern, die einst „Mannesschnitzen" waren, jene Nachrede zum Komplimente wendet, steht dem ungezogenen Grazienliebling gut genug zu Gesichte.

der Jugend seinem Liebhaber freund und später selbst ein Knabenliebhaber sein, weil ihm immer das verwandte Geschlecht willkommen ist. Wenn aber der Freund der Männerliebe gar jene seine eigene ursprüngliche Hälfte selber antrifft, dann fühlen sie sich vollends wunder wie angeheimelt und übermannt von Liebe und Verlangen, und möchten sozusagen auch nicht die kleinste Spanne Zeit mehr voneinander gesondert sein. Und dies sind die Menschen, welche lebenslang miteinander verharren, die gar nicht würden sagen können, was sie sich denn eigentlich wünschen, daß dem einen vom anderen geschähe. Denn daß es der Wollustgenuß sei, um dessentwillen jeder so sehnlich trachtete, mit dem anderen zusammen zu sein, kann ihnen gar nicht zu denken einfallen, sondern es ist offenbar, daß es etwas anderes ist, was sich jede von den beiden Seelen wünscht, was sie nur ahnt, und sich selbst ein Rätsel ist. Und wenn sie nun zusammen dalägen, und Hephästos träte zu ihnen mit seinen Werkzeugen und fragte sie: Was ist es, ihr Menschen, das ihr wünscht, daß euch voneinander geschehe? – und sie es nicht sagen könnten, und er wieder fragte: Verlangt ihr vielleicht danach, aufs engste miteinander vereinigt zu sein, so daß ihr euch bei Tag und Nacht niemals voneinander zu trennen braucht? Wenn ihr danach verlangt, so will ich euch zusammenschmelzen und miteinander verlöten, so daß ihr zwei zu einem werdet und lebenslang als ein Mensch zusammenlebt, und wenn ihr sterbt, zusammen sterbt, und auch dort im Hades statt zweier einer seid; seht also zu, ob ihr danach begehrt und zufrieden seid, wenn euch das zuteil wird! – Sicherlich würde da nicht einer, wenn er solches hörte, nein sagen, und erfunden werden, daß er nach etwas anderem trachtete, sondern jeder würde denken, das wäre genau das, wornach er sich ja immer gesehnt hätte, sich mit dem Geliebten zu verbinden und zu verschmelzen und aus zweien eins zu werden. Denn dies ist eben die Ursache seines Verlangens, daß unsere alte Natur so war und wir einst ein Ganzes waren. Was wir Liebe nennen, ist also das Verlangen und Streben nach

dem Ganzen. Vordem, wie gesagt, waren wir eins, jetzt aber sind wir um unserer Ungerechtigkeit willen auseinandergesiedelt worden, gerade wie die Arkader von den Lakedämoniern[1]. Es ist daher zu befürchten, wenn wir den Göttern nicht gehorsam sind, so werden wir noch einmal zerspalten werden, und herumlaufen in einer Verfassung gerade wie die Menschen, die auf Grabsteinen im Umriß ausgehauen sind, mitten durch die Nasen durchgesägt, wie zerspaltene Würfel, in die sich Gastfreunde beim Abschied teilen[2]. Um dessentwillen sollten wir männiglich einer den andern zur Frömmigkeit gegen die Götter ermahnen, damit wir dieses meiden und jenes erlangen, — wozu uns Wegweiser und Heerführer der Eros ist. Dem strebe also niemand entgegen! Es strebt ihm aber entgegen, wer sich mit den Göttern verfeindet. Werden wir dem Eros freund und stellen uns auf guten Fuß mit ihm, so werden wir Wege finden, unseren eigenen Hälften zu begegnen, was von den jetzigen Menschen nur wenigen gelingt. Daß mir hier nicht etwa Eryximachos meine Rede zur Posse macht und sagt, ich spielte auf Pausanias und Agathon an! Vielleicht gehören ja auch sie zu diesen wenigen und sind Hälften eines Doppelmannes. Ich für mein Teil aber spreche von allen, Männern wie Frauen, wenn ich sage: unser Geschlecht würde dann glückselig werden, wenn es uns gelänge, unser Liebesverlangen zu erfüllen und jedweder seiner eigenen Hälfte habhaft zu werden, und so zur alten Natur den Rückweg zu finden. Ist aber dies das Beste, so folgt notwendig, daß von allen, was wir jetzt erlangen können, das Beste das ist, was jenem zunächst kommt. Das ist

[1] Nämlich die Mantineer, wohlverstanden 14 Jahre nach dem Tode des Sokrates. Die Niederreißung und Vierteilung dieser größten Stadt Arkadiens rief gegen die Lakedämonier überall in Griechenland, besonders aber in Athen die feindseligsten Gefühle wach. Daß der Athener Plato die Begebenheit hier zu so leichtem Scherze heranziehen konnte, zeigt, wie wenig er in seinem politischen Empfinden mit der Mehrzahl seiner Mitbürger zusammenging. — [2] Das Zusammenpassen der Stücke soll für die Gastfreunde oder ihre Kinder bei künftigem Zusammentreffen Erkennungszeichen und Beglaubigung sein.

aber, einen Geliebten zu finden, der nach unserem Sinne gearten ist. Wollen wir den Gott preisen, der uns solches gewährt, so müssen wir den Eros preisen; denn er ists, der uns, wie unsere Sachen jetzt stehen, den meisten Nutzen schafft, indem er uns zu dem hinführt, was uns angehört, und für die Zukunft uns große Hoffnung gewährt, wenn wir uns fromm gegen die Götter erweisen, uns in unsere alte Natur zurückzuversetzen und durch solche Heilung glücklich und selig zu machen.

Das, Eryximachos, ist meine Lobrede auf den Eros. Sie ist von anderer Art als deine. Wie ich dich schon vorhin bat, zieh sie nicht ins Possenhafte, damit wir auch von allen anderen noch hören, was ein jeder zu sagen hat, – oder vielmehr von den beiden anderen; denn es sind nur noch Agathon und Sokrates übrig."

„Nun, ich will deine Bitte erfüllen," sagte Eryximachos, „denn deine Rede hat mir Vergnügen gemacht. Und wüßte ich nicht, daß sich Agathon und Sokrates vorzüglich gut auf Liebessachen verstehen, so würde ich sehr in Sorge sein, sie möchten nicht wissen, was sie noch sagen sollten, weil schon so viel und vielerlei gesagt ist. So aber bin ich trotzdem gutes Muts." Ja das glaub ich, rief Sokrates, du hast eben selbst mit Ehren bestanden! Solltest du aber an die Stelle treten, wo ich jetzt bin, oder vielmehr wo ich sein werde, wenn erst Agathon gesprochen hat, so würdest du gar sehr voll Sorge und in allen Zuständen sein, wie ich es jetzt bin. „Den Zaubertrank trink ich nicht, Sokrates, den du mir da einschenkst," fiel hier Agathon ein. „Ich soll mir einbilden, mein Publikum erwartete, daß ich meine Sache schön machen werde, und soll darüber in Verwirrung kommen." Da müßt ich ein schlechtes Gedächtnis haben, Agathon, versetzte Sokrates, wenn ich glauben wollte, du würdest jetzt vor uns wenigen Menschen in Verwirrung geraten, nachdem ich doch gesehen habe, mit welcher Mannhaftigkeit und Seelengröße du mit deinen Schauspielern auf das Gerüste tratst und einem so großen Zuschauerkreis ins Gesicht blicktest,

im Begriffe, deine Reden zum Vortrag zu bringen, und auch nicht im geringsten in Angst warst. „Wie, Sokrates?" entgegnete Agathon, „du glaubst doch wohl nicht, ich hätte den Kopf so voll von Theaterwesen, daß ich nicht wüßte, wieviel mehr für einen vernünftigen Menschen wenige gescheite Leute zu fürchten sind als viele ungescheite?" Da tät ich freilich nicht wohl, sagte Sokrates, wenn ich dir etwas Ungeschicktes zutrauen wollte. Ich weiß sehr gut, wenn du mit Leuten zusammenträfst, die du für gescheit hieltest, so würdest du ihrer mehr achten als des großen Haufens, ich fürchte nur, wir sind nicht diese Leute; denn wir waren ja auch dort dabei und gehörten mit zum großen Haufen. Aber wenn du mit anderen, Gescheiten, zusammenträfst, so würdest du dich also schämen, falls du dächtest, du tätest irgendwas, das zum Schämen wäre? Oder wie meinst du es? „Du triffst es," antwortete er. Und vor dem großen Haufen würdest du dich nicht schämen, wenn du was Schämerliches zu tun glaubtest? Hier, erzählte Aristodem, fiel Phädros ein und sprach: „Mein lieber Agathon, wenn du dem Sokrates antwortest, so wird ihm nicht das geringste mehr daran gelegen sein, ob etwas von dem geschieht, was wir hier vorhaben, wenn er nur einen hat, mit dem er streiten kann, noch dazu einen, der jung und hübsch ist. Ich höre zwar den Sokrates gern streiten, aber ich habe mich hier um das Lob des Gottes zu kümmern und von jedem von euch seinen Redezoll einzutreiben. Also entrichtet ihr zwei erst dem Gotte diesen Zoll und dann fangt an zu streiten." „Du hast recht, Phädros," sagte Agathon, „und ich sehe nichts, was mich hinderte zu sprechen. Mit Sokrates werde ich mich noch oft unterhalten können.

Ich will denn also zuerst davon sprechen, wie ich sprechen muß, und dann will ich sprechen. Mich dünkt, alle, welche bis jetzt gesprochen haben, haben nicht den Gott gelobt, sondern die Menschen glücklich gepriesen um der Güter willen, die sie dem Gotte zu verdanken haben. Wie er selber beschaffen sei, der sie damit begabt, hat keiner gesagt. Jedwedes Lob aber

für jedweden zu Lobpreisenden hat nur eine rechte Weise: zu zeigen, wie er beschaffen ist, und wie es die Wohltaten sind, deren Urheber der ist, welchen die Rede preist. So müssen also auch wir den Eros zuerst selber preisen, und zeigen, welcher Art er ist, und dann seine Gaben. Ich behaupte nun, obwohl alle Götter glückselig sind, so ist doch Eros, wenn es zu sagen fromm und kein Frevel ist, der glücklichste unter ihnen, da er der schönste ist und der trefflichste. Erstens ist er der jüngste unter den Göttern, Phädros. Einen starken Beweis hierfür gibt er selber, da er dem Alter entfleucht, das ja doch klärlich gut zu Fuße ist: naht es uns doch nur allzu geschwind! Das Alter also zu hassen, ist des Eros Art, unter der Jugend vielmehr lebt er und zu ihr gehört er. Denn es gilt das alte Wort, daß das Gleiche sich ewig dem Gleichen gesellt. Ich aber stimme dem Phädros in vielem anderen zwar bei, darin aber stimm ich ihm nicht bei, daß Eros älter als Kronos und Japetos wäre, sondern sage, er ist der jüngste unter den Göttern und ewig jung, die alten Geschichten in der Götterwelt aber, von welchen Hesiodos und Parmenides erzählen, sind durch die Notwendigkeit und nicht durch den Eros geschehen, wenn sie ja wahr sind. Denn Entmannungen und Fesselungen und viele andere Gewalttaten hätten nicht unter ihnen vorkommen können, wenn Eros bei ihnen gewesen wäre, sondern es hätte Frieden und Freundschaft unter ihnen geherrscht, gerade wie nun, seit Eros über die Götter als König waltet. Jung also ist er, und zart ist er auch. Er bedürfte eines Dichters, der es so gut wie Homer verstünde, eines Gottes Zartheit darzutun. Homer sagt, die Betörung[1] sei eine Göttin, und zwar eine zarte. Wenigstens ihre Füße nennt er zärtlich:

Zärtlich sind ihr die Füße, denn nicht auf dem Boden der Erde
Schreitet sie, hoch ob den Häuptern der Menschen her liebt sie zu wandeln.

Mir deucht, er macht ihre Zartheit sehr gut dadurch deutlich, daß er sie auf weichem, nicht auf hartem Grunde wandeln läßt.

[1] Ate. Homer Il. 19, 92 f.

Auf dieselbe Art laßt auch mich des Eros Zartheit beweisen. Er wandelt auch nicht auf der Erde, aber auch nicht auf Menschenköpfen, die noch nicht einmal zu den allerweichsten Dingen gehören, sondern auf dem weichsten Grunde, den es gibt, wandelt er und wohnt er. Denn er hat sich die Wohnung in den Gemütern und Seelen der Menschen und Götter gegründet, und auch nicht in allen Seelen, wie sie eben sind, sondern trifft er eine Seele von harter Art, so geht er von dannen, aber wenn er eine von weicher Art findet, in der siedelt er sich an. Da er also immer vom Kopf bis zu den Füßen in Stoffen steckt, die unter den weichen die weichsten sind, so folgt notwendig, daß er von zartestem Wesen sein muß. Der Jüngste also ist er und der Zärteste, dazu aber auch geschmeidig von Art. Denn er wäre nicht imstande, alles was er liebt, zu umschlingen, und ebensowenig sich in jede Seele unvermerkt einzuschleichen und wieder daraus zu entweichen, wenn er von spröder Natur wäre. Für das Ebenmaß seiner Gestalt sodann ist ein starker Beweis seine Anmut und Zierlichkeit, durch welche er sich ja anerkanntermaßen ganz besonders auszeichnet. Denn mit der Plumpheit und Ungeschlachtheit steht er ewig auf Kriegsfuß. Auf die Schönheit seiner Farbe ferner läßt sein Wohnen unter Blumen schließen. Denn wenn ein Menschenleib oder eine Seele, oder was es sonst sei, ohne Blütenreiz oder schon abgeblüht ist, so läßt sich Eros nicht darin nieder, wo er aber eine blumenreiche, duftende Stätte findet, da läßt er sich nieder, da verweilt er.

Über die Schönheit des Gottes ist schon dieses genug und doch vieles noch übrig. Nun ist auch von seiner Trefflichkeit zu sagen. Das Größte zuerst: Eros tut kein Unrecht und leidet kein Unrecht, weder einem Gotte, noch von einem Gotte, weder einem Menschen, noch von einem Menschen. Denn erstens leidet er selber nicht mit Gewalt, was er leidet – denn Gewalt kann der Liebe nichts anhaben –, und ebensowenig tut er mit Gewalt, was er tut, – denn der Liebe leistet jeder jeden Dienst freiwillig, und was einer dem Willigen willig gewährt,

das – so lautet der Herren des Staats, der Gesetze, Spruch –, das ist gerecht. Nächst der Gerechtigkeit aber kommt ihm auch höchste Mäßigkeit zu. Denn darüber herrscht Einverständnis, daß Mäßigkeit Gewalt über die Lüste und Begierden, und ferner daß keine Lust gewaltiger als die des Eros ist. Sind sie aber alle minder gewaltig, so folgt, daß sie alle unter des Eros Gewalt sind und er Gewalt über sie hat. Hat er aber Gewalt über Lüste und Begierden, so ergibt sich, daß Eros im höchsten Grade mäßig sein muß. Nun vollends an Tapferkeit hält dem Eros selbst Ares nicht stand. Denn nicht Ares hält den Eros, sondern Eros den Ares gefangen, – der Eros zur Aphrodite, wie die Sage spricht[1]. Wer aber gefangen hält, hat den überwunden, den er hält, und wer den Tapfersten aller übrigen überwunden hat, der muß der Tapferste von allen sein. Über die Gerechtigkeit also, die Mäßigkeit und die Tapferkeit des Eros habe ich gesprochen, über seine Einsicht[2] ist noch zu sprechen übrig. Ich will nach Möglichkeit versuchen, zu leisten was übrig ist. Erstens, daß ich meinerseits unserer Kunst Ehre erweise, wie Eryximachos der seinen erwies, Gott Eros ist in der Dichtkunst ein solcher Meister, daß er auch einen anderen zum Dichter machen kann. Wird doch ein jeder zum Dichter – „stand er auch fern den Musen erst“[3] –, den die Liebe berührt hat. Dies ziemt uns als Beweis zu gebrauchen für des Eros Schöpferkraft in jedem Schaffen[4] auf dem Felde der musischen Kunst überhaupt: denn was man nicht hat oder nicht weiß, kann man keinem anderen geben oder lehren. Nun gar die Erschaffung aller Tiere und Menschen, wer wird bestreiten, daß sie die Kunst des Eros ist, die alle lebendigen Geschöpfe erzeugt und entstehen läßt. Aber auch von aller Kunstübung zum Dienste der Menschen, wissen wir nicht von ihr, daß wer diesen Gott zum Lehrer gehabt hat, berühmt und

[1] Siehe Odyssee 8, 266 ff. – [2] Damit ist die Vierzahl der Kardinaltugenden erfüllt. – [3] Zitat aus einer verlorenen Tragödie des Euripides, der Sthenebóa. – [4] Poet bedeutet Schöpfer, Poem und Poesie Schöpfung, das Stammwort ποιεῖν machen oder schaffen.

Auf dieselbe Art laßt auch mich des Eros Zartheit beweisen. Er wandelt auch nicht auf der Erde, aber auch nicht auf Menschenköpfen, die noch nicht einmal zu den allerweichsten Dingen gehören, sondern auf dem weichsten Grunde, den es gibt, wandelt er und wohnt er. Denn er hat sich die Wohnung in den Gemütern und Seelen der Menschen und Götter gegründet, und auch nicht in allen Seelen, wie sie eben sind, sondern trifft er eine Seele von harter Art, so geht er von dannen, aber wenn er eine von weicher Art findet, in der siedelt er sich an. Da er also immer vom Kopf bis zu den Füßen in Stoffen steckt, die unter den weichen die weichsten sind, so folgt notwendig, daß er von zartestem Wesen sein muß. Der Jüngste also ist er und der Zärteste, dazu aber auch geschmeidig von Art. Denn er wäre nicht imstande, alles was er liebt, zu umschlingen, und ebensowenig sich in jede Seele unvermerkt einzuschleichen und wieder daraus zu entweichen, wenn er von spröder Natur wäre. Für das Ebenmaß seiner Gestalt sodann ist ein starker Beweis seine Anmut und Zierlichkeit, durch welche er sich ja anerkanntermaßen ganz besonders auszeichnet. Denn mit der Plumpheit und Ungeschlachtheit steht er ewig auf Kriegsfuß. Auf die Schönheit seiner Farbe ferner läßt sein Wohnen unter Blumen schließen. Denn wenn ein Menschenleib oder eine Seele, oder was es sonst sei, ohne Blütenreiz oder schon abgeblüht ist, so läßt sich Eros nicht darin nieder, wo er aber eine blumenreiche, duftende Stätte findet, da läßt er sich nieder, da verweilt er.

Über die Schönheit des Gottes ist schon dieses genug und doch vieles noch übrig. Nun ist auch von seiner Trefflichkeit zu sagen. Das Größte zuerst: Eros tut kein Unrecht und leidet kein Unrecht, weder einem Gotte, noch von einem Gotte, weder einem Menschen, noch von einem Menschen. Denn erstens leidet er selber nicht mit Gewalt, was er leidet – denn Gewalt kann der Liebe nichts anhaben –, und ebensowenig tut er mit Gewalt, was er tut, – denn der Liebe leistet jeder jeden Dienst freiwillig, und was einer dem Willigen willig gewährt,

das – so lautet der Herren des Staats, der Gesetze, Spruch –, das ist gerecht. Nächst der Gerechtigkeit aber kommt ihm auch höchste Mäßigkeit zu. Denn darüber herrscht Einverständnis, daß Mäßigkeit Gewalt über die Lüste und Begierden, und ferner daß keine Lust gewaltiger als die des Eros ist. Sind sie aber alle minder gewaltig, so folgt, daß sie alle unter des Eros Gewalt sind und er Gewalt über sie hat. Hat er aber Gewalt über Lüste und Begierden, so ergibt sich, daß Eros im höchsten Grade mäßig sein muß. Nun vollends an Tapferkeit hält dem Eros selbst Ares nicht stand. Denn nicht Ares hält den Eros, sondern Eros den Ares gefangen, – der Eros zur Aphrodite, wie die Sage spricht[1]. Wer aber gefangen hält, hat den überwunden, den er hält, und wer den Tapfersten aller übrigen überwunden hat, der muß der Tapferste von allen sein. Über die Gerechtigkeit also, die Mäßigkeit und die Tapferkeit des Eros habe ich gesprochen, über seine Einsicht[2] ist noch zu sprechen übrig. Ich will nach Möglichkeit versuchen, zu leisten was übrig ist. Erstens, daß ich meinerseits unserer Kunst Ehre erweise, wie Eryximachos der seinen erwies, Gott Eros ist in der Dichtkunst ein solcher Meister, daß er auch einen anderen zum Dichter machen kann. Wird doch ein jeder zum Dichter – „stand er auch fern den Musen erst“[3] –, den die Liebe berührt hat. Dies ziemt uns als Beweis zu gebrauchen für des Eros Schöpferkraft in jedem Schaffen[4] auf dem Felde der musischen Kunst überhaupt: denn was man nicht hat oder nicht weiß, kann man keinem anderen geben oder lehren. Nun gar die Erschaffung aller Tiere und Menschen, wer wird bestreiten, daß sie die Kunst des Eros ist, die alle lebendigen Geschöpfe erzeugt und entstehen läßt. Aber auch von aller Kunstübung zum Dienste der Menschen, wissen wir nicht von ihr, daß wer diesen Gott zum Lehrer gehabt hat, berühmt und

[1] Siehe Odyssee 8, 266 ff. – [2] Damit ist die Vierzahl der Kardinaltugenden erfüllt. – [3] Zitat aus einer verlorenen Tragödie des Euripides, der Sthenebóa. – [4] Poet bedeutet Schöpfer, Poem und Poesie Schöpfung, das Stammwort ποιεῖν machen oder schaffen.

groß geworden, wen aber die Liebe nicht berührt hat, daß der im Dunkeln geblieben ist? Die Kunst des Bogens, die Heilkunst, die Seherkunst hat Apollon erfunden, vom Verlangen und liebenden Drange[1] geführt, so daß auch dieser ein Schüler des Eros heißen kann, wie die Musen in ihrer Kunst, Hephästos in der Kunst des Schmiedens, Athena in der Webkunst und Zeus im Lenken der Götter und Menschen seine Schüler sind. Daher ist in die Götterwelt auch Ordnung gekommen, als Liebe bei ihnen einzog, – natürlich Liebe zur Schönheit, denn mit Häßlichkeit gibt sich Eros nicht ab. Vordem aber, wie schon gesagt, geschahen viele schreckliche Dinge bei den Göttern, wie die Sage geht, weil die Notwendigkeit auf dem Throne saß. Seit aber dieser Gott geboren ist, sind aus dem Liebesverlangen nach allem, was schön ist, alle guten Dinge entstanden bei Göttern wie bei Menschen.

So deucht mich, Phädros, daß Eros erst selber der schönste und trefflichste und dann auch den anderen anderes Schönen und Trefflichen Stifter sei. Es kommt mich die Lust an, es auch in gebundener Rede zu sagen, daß er es sei, der da schaffe

Friede den Menschen, auf wogender Meerflut himmlische Bläue,
Stille nach Sturmesgebraus, nach Qualen des Schlummers Erquickung.

Er erlöst uns von Fremdheit und fesselt uns durch Traulichkeit, stiftet unter uns jedwede Gesellung zu Festen, zu Reigen, zu Opferschmäusen, allüberall unser Führer, Sanftheit bescherend, Wildheit verwehrend, freigebig mit Freundlichkeit, geizig mit Feindseligkeit, gnädig den Guten, Augenweide den Klugen, bewundert bei Göttern, ersehnt den Glücklosen, errungen den Beglückten, üppiger Fülle, wonnigen Wohlseins Quell, jeder Huld, jedes Reizes, jedes Sehnens Erzeuger, des Guten ein Pfleger, des Schlimmen ein Verächter, im Wagen, im Zagen, im Sehnen, im Reden erster Steuerer

[1] Gemeint ist hier wohl die Liebe zur Sache, der Schaffensdrang.

und Fechter, Kämpfer und Retter, aller Götter, aller Menschen Zier, schönster, trefflichster Führer, wert, daß ihm jedermann folge, mit Lob und mit Preis, einstimmend in den Sang, den er anstimmt, aller Götter und Menschen Herzen bezaubernd.

Das, Phädros, ist die Rede, die von mir dem Gotte zur Gabe gebracht sein soll, gemischt wie sie ist, aus Scherz, und soweit meine Kraft reicht, auch einigem Ernste."

Als Agathon geendet, erzählte Aristodem, brachen die Anwesenden in lauten Zuruf aus, daß er gesprochen hätte, wie es ihm und wie es dem Gotte geziemte. Da sah Sokrates den Eryximachos an und fragte: Glaubst du nun, Sohn des Akumenos, daß meine Furcht vorhin grundlos war, und daß ich nicht vielmehr als Seher sagte, was ich sagte, daß Agathon wundervoll sprechen und ich in Angst und Nöten sein würde? „Das eine", erwiderte Eryximachos, „hast du, dünkt mich, als Seher gesagt, daß Agathon gut sprechen würde, das andere, daß du in Angst und Nöten sein würdest, wohl schwerlich." Was, Vortrefflichster? fragte Sokrates weiter. Sollte ich nicht in Nöten sein, ich und jeder andere, sei er wer er sei, wenn er sprechen sollte, nachdem er eben eine so schöne und kunstreiche Rede gehört hat? Das übrige darin war ja immerhin noch nicht in solchem Grade wunderwürdig, aber am Schluß die Schönheit des Ausdrucks und die Erlesenheit der Worte, wer hätte nicht gestaunt, als er sie hörte? Ich für mein Teil, als ich mir sagen mußte, daß ich selber nicht imstande sein würde, auch nur annähernd etwas ähnlich Schönes zu sagen, wäre beinahe vor Scham davongelaufen, wenn ich nur gewußt hätte, wie und wohin. Mußte ich doch bei der Rede immer an Gorgias[1] denken, so daß es mir aufs Haar so erging, wie bei Homer dem Odysseus: ich bekam es mit der Angst, Agathon möchte mir am Ende das Gorgonenhaupt jenes furchtbaren Redners heraufbeschwören, meine Zunge zu lähmen und mich

[1] Den berühmten Meister in der Kunst der schönen Rede.

oder einer Tochter, nicht wahr? „Gewiß," sagte Agathon. Und mit der Mutter doch ebenso? Auch das bejahte Agathon. Gut denn, sprach Sokrates, nun bloß noch ein paar Fragen, damit du besser siehst, worauf ich hinaus will! Gesetzt, ich fragte dich: und wie stehts mit dem Bruder? Ist er das, was er ist, nämlich Bruder zu jemand oder nicht? „Jawohl," sagte er. Nämlich zu einem Bruder oder einer Schwester? „Einverstanden." Nun, so versuch es auch von der Liebe zu sagen: ist die Liebe Liebe zu nichts oder zu etwas? „Gewiß, zu etwas." Nun denn, fuhr Sokrates fort, wozu die Liebe Liebe ist, das behalt erst noch einmal bei dir, und antworte mir jetzt nur auf diese Frage: das, wozu die Liebe Liebe ist, begehrt sie das oder nicht? „Gewiß, sie begehrts." Und was sie begehrt und liebt, hat sie das, und begehrt und liebt sie es dann doch oder hat sie es nicht? „Es hat den Anschein, als hätte sie es nicht," war die Antwort. Sieh mal zu, sagte Sokrates, ob das nicht statt Anscheins vielmehr Notwendigkeit ist, daß das Verlangende nach dem verlangt, woran es Mangel hat, oder wenn es keinen Mangel dran hat, auch nicht danach verlangt! Mir nämlich kommt das wie eine ganz entschiedene Notwendigkeit vor. Und wie dir? „Mir kommt es auch so vor." Schön. Wird sich also einer, wenn er groß ist, groß zu sein wünschen, oder wenn er stark ist, stark? „Unmöglich nach dem, was wir ausgemacht haben." Denn wer das ist, kann ja wohl keinen Mangel daran haben? „Du hast recht." Wenn nämlich auch ein starker Mensch den Wunsch haben sollte, stark zu sein, und ein schneller schnell, und ein gesunder gesund zu sein – denn es könnte einer wohl meinen, die so und ähnlich beschaffen wären und das alles hätten, hätten dennoch nach ebendem, was sie hätten, auch noch Verlangen, ich sage dies also, damit wir uns nicht täuschen lassen –, diese Menschen also, Agathon, können, wenn du es recht bedenkst, alle diese Dinge, die sie haben, in der Gegenwart schlechterdings nicht anders als *haben*, mögen sies wollen oder nicht, danach kann sie also unmöglich ein Verlangen anwandeln, sondern wenn einer sagt:

ich bin gesund und wünsche mir auch, gesund zu sein, ich bin reich und wünsche auch, reich zu sein, und trage also Verlangen eben nach den Dingen, die ich habe, – so würden wir ihm antworten: Freund, du, der du Reichtum besitzest und Gesundheit und Stärke, wünschest diese Dinge auch künftig zu besitzen, denn gegenwärtig hast du sie ja schon, magst dus wünschen oder nicht; sieh also zu, wenn du so sprichst: ich habe Verlangen nach dem, was ich besitze, ob du etwas anderes damit meinst als dies: ich wünsche, was ich jetzt besitze, auch künftig zu besitzen, – würde er damit nicht einverstanden sein? Agathon stimmte zu, Sokrates aber fuhr fort: Nun, und das heißt doch eben, ein Verlangen nach dem zu empfinden, was einem noch nicht zu Gebote steht und was man noch nicht hat, nämlich danach, daß einem das, was man hat, auch für die Zukunft erhalten bleibe? „Gewiß," sagte Agathon. Auch dieser Mensch also, wie jeder andere, der etwas begehrt, begehrt, was ihm nicht zu Gebote steht und was nicht in seinem Besitz ist, und das, was einer nicht hat und was er nicht ist, das ists, worauf das Verlangen und die Liebe gerichtet ist? „Ganz gewiß," war die Antwort. Wohlan denn, sagte Sokrates, laß uns einmal zusammenstellen, was wir ausgemacht haben! Ist die Liebe nicht erstens Liebe zu irgendwelchen Dingen, und zweitens Liebe zu solchen Dingen, woran sie Mangel hat? „Jawohl." So, und nun rufe dir einmal ins Gedächtnis zurück, auf was für Dinge du in deiner Rede sagtest, daß die Liebe sich richtete! Oder wenn du willst, so will ich dirs ins Gedächtnis zurückrufen. Ich glaube, du sagtest ungefähr, in die Götterwelt wäre erst Ordnung gekommen durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häßlichen gäbe es keine Liebe. Sagtest du nicht ungefähr so? „Ja, so sagt ich," antwortete Agathon. Und du hast ganz recht damit, lieber Freund, sprach Sokrates, und wenn dem so ist, wäre dann nicht die Liebe Liebe zur Schönheit, aber nicht zur Häßlichkeit? Er war einverstanden. Und haben wir uns nicht darüber verständigt, daß die Liebe auf das geht, woran es ihr mangelt und was sie

nicht hat? „Jawohl.“ Demnach mangelt es der Liebe an Schönheit, und sie hat sie nicht? „Unleugbar.“ Was aber der Schönheit ermangelt und keinerlei Schönheit besitzt, nennst du das schön? „Gewiß nicht.“ Bleibst du also noch dabei, daß der Eros schön sei, wenn dem so ist? „Ich fürchte, Sokrates,“ sagte jetzt Agathon, „ich habe nicht das geringste Verständnis von den Dingen, von denen ich da gesprochen habe.“ Und hast doch so schön gesprochen, Agathon! Aber antworte mir noch auf eine kleine Frage: glaubst du nicht, daß alles Gute auch schön ist? „Allerdings.“ Wenn demnach die Liebe Mangel am Schönen hat, alles Gute aber schön ist, so muß es ihr auch am Guten fehlen? „Ja, Sokrates,“ antwortete er, „gegen dich kann ich nicht streiten, sondern es mag so sein, wie du sagst.“ Nein, sprach Sokrates, sondern gegen die Wahrheit kannst du nicht streiten, mein geliebter Agathon, denn gegen den Sokrates streiten ist gar keine Kunst. Doch ich will dich nun in Ruhe lassen, dafür aber erzählen, was ich einmal eine Frau aus Mantinea, namens Diotima, die in diesen Dingen bewandert war wie noch in vielen anderen, und den Athenern einmal bei einem Opfer vor der großen Pest zehn Jahre Aufschub der Seuche ausgewirkt hat, die eben auch mich in der Wissenschaft von der Liebe unterrichtet hat[1] – was diese mich lehrte, sag ich, das will ich euch nun von meiner Seite darzulegen versuchen, und dabei von den Ergebnissen ausgehen, über die ich mich mit Agathon vereinigt habe. Ich habe dabei, wie du mir den Weg gewiesen hast, Agathon, zuerst auszuführen, was der Eros selber und wie er beschaffen ist, und dann, wel-

[1] Daß eine solche Frau in Sokrates' Zeiten gelebt habe, haben die späteren griechischen Schriftsteller meistens, wie es scheint, dem Plato geglaubt. Neuere sind mißtrauischer gewesen, haben auch nicht unbemerkt gelassen, daß in den ersten Silben des Stadtnamens Mantinea das griechische Wort für Seherwesen steckt. Dennoch kann eine Mantineerin Diotima damals gelebt und im Rufe der Heiligkeit und Weisheit gestanden haben, auch Pythagoreerin, wie ein Späterer sagt, kann sie gewesen sein, nur hat natürlich Sokrates nicht von ihr gelernt, was er hier vorträgt.

ches seine Werke sind. Am leichtesten wird es sein, ich stelle die Sache so dar, wie sie mir die fremde Frau einst gelehrt hat, indem sie mich ins Verhör nahm. Ich hatte ihr nämlich Dinge von ganz ähnlicher Art gesagt, wie vorhin Agathon, daß Eros ein großer Gott wäre, und daß sein Trachten auf das Schöne ginge. Da überführte sie mich mit den nämlichen Gründen, wie ich jetzt diesen, daß er nach meiner eigenen Rede weder schön noch gut sein könne. Da sprach ich: Wie, Diotima? So ist Eros häßlich und schlimm? Willst du wohl nicht lästern! sagte sie. Glaubst du denn, alles was nicht schön wäre, müßte notwendigerweise häßlich sein? Allerdings, rief ich. Wohl auch, alles was nicht Weisheit wäre, wäre Torheit? Hast du nicht gemerkt, daß es zwischen Weisheit und Torheit ein Mittelding gibt? Was wäre denn das? fragte ich. Wenn einer richtige Meinungen hat, ohne doch Rechenschaft über seine Gründe geben zu können, so ist das doch einerseits kein Wissen – denn wie könnte eine Sache Wissenschaft sein, bei der keine Einsicht in die Gründe ist? – es ist aber auch keine Torheit –, denn wie kann etwas Torheit sein, was die Wahrheit trifft? Von dieser Art ist aber die richtige Meinung ein Mittelding zwischen Weisheit und Torheit. Da hast du recht, sprach ich. Also steife dich nicht darauf, daß alles, was nicht schön ist, häßlich wäre, oder was nicht gut ist, schlimm! Und so denk auch vom Eros nicht, weil du selbst zugegeben hättest, er wäre nicht gut und auch nicht schön, so müßte er darum häßlich und schlimm sein! Vielmehr, sprach sie, er ist ein Mittelding zwischen beiden. Aber, wandte ich ein, es sind doch alle darüber einig, daß er ein großer Gott ist! Meinst du alle, die es nicht verstehen, sprach sie, oder auch die es verstehen? Nun, alle miteinander! Da lachte sie und sagte: Wie könnten wohl die damit einverstanden sein, daß er ein großer Gott wäre, die ihn überhaupt nicht für einen Gott halten? Wer sind die? fragte ich. Einer bist du, sprach sie, und eine bin ich. Ich darauf: Wie kannst du das sagen? Sehr leicht, sagte sie. Sag mir doch, hältst du nicht alle Götter für glück-

selig? Würdest du von irgendeinem Gotte zu leugnen wagen, daß er glückselig sei? Nein, beim Zeus, antwortete ich. Glückselig aber nennst du doch wohl die, welche besitzen, was gut und schön ist? Gewiß! Aber vom Eros hast du ja eingeräumt, daß er aus Mangel am Schönen oder Guten eben nach dem verlangt, woran es ihm mangelt. Das hab ich freilich eingeräumt. Wie kann er also ein Gott sein, wenn er das Schöne und Gute entbehren muß? Allerdings, es scheint unmöglich. Siehst du also, sprach sie, daß auch du den Eros nicht für einen Gott hältst?

Was kann denn also Eros sein? fragte ich. Ein sterbliches Wesen? Nichts weniger als das! Aber was denn? Wie vorhin, ein Mittelding, sprach sie, zwischen Sterblich und Unsterblich. Wieso, Diotima? Er ist ein großer Dämon, Sokrates, denn das ganze Dämonenreich steht mitteninnen zwischen Göttern und Sterblichen. Und was hat es für einen Wirkenskreis? Den Dolmetscher – und Fährdienst von den Menschen zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen. Den Göttern überbringen sie die Gebete und Opfer der Menschen und den Menschen die Gebote und Gnaden der Götter, und helfen überhaupt die Lücke zwischen beiden füllen, so daß das All fest in sich selbst beschlossen ist. Sie vermitteln auch das ganze Weissagungswesen und die priesterlichen Künste der Opfer und Weihen und Beschwörungen. Denn die Götter treten mit den Menschen nicht in Berührung, sondern aller Verkehr und alle Offenbarung der Götter an die Menschen im Wachen und im Schlafen wird durch die Dämonen vermittelt, und wer sich auf diese Dinge unter den Menschen versteht, ist ein dämonischer Mann, wer aber sonst in irgend etwas Meister ist, in einer anderen Wissenschaft, Kunst oder Fertigkeit, der ist nichts Besseres als ein Banause[1]. Diese Dämonen nun sind zahlreich und mannigfach, und einer unter ihnen ist eben der Eros. Wer ist denn sein Vater, fragte ich, und wer seine Mutter? Das

[1] Siehe zu Xenophons Haushaltungsbüchlein S. 264.

ist zwar eine ziemlich lange Geschichte, versetzte sie, aber ich will sie dir erzählen. Als Aphrodite eben geboren war, hielten die Götter ein Festmahl, und mit den anderen auch der Gott Weg[1], der Sohn der Klugheit. Als sie nun abgespeist hatten, kam die Armut, zu betteln, wies Brauch ist bei Schmäusen, und stand an der Tür. Gott Weg nun, der sich im Nektar einen Rausch getrunken hatte (Wein gab es noch nicht), ging mit schwerem Kopf in den Garten des Zeus und entschlief. Da gedachte Armut, weil sie sich selber niemals Wege wußte, sich ein Kindlein vom Gotte Weg zu schaffen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. So kommt es, daß Eros ein Begleiter der Aphrodite geworden ist, weil er an ihrem Geburtstag gezeugt ward, und zugleich von Natur als ein Liebhaber alles umschwärmt, was schön ist, und Aphrodite ist ja schön. Weil nun aber Eros ein Sohn des Weges und der Armut ist, so ist ihm eine zwiefache Natur beschieden. Erstens ist er immer arm, und es fehlt viel, daß er zart und schön wäre, wie ihn sich die meisten Leute vorstellen, sondern er ist spröde, ohne Hautpflege, ohne Schuhe, ohne Haus, liegt immer unbedeckt auf der bloßen Erde, legt sich an den Türen und auf der Straße unter freiem Himmel schlafen, denn er hat die Art seiner Mutter geerbt, und die Dürftigkeit ist seine stete Gesellin. Andererseits aber ist er nach des Vaters Art voller Anschläge auf alles Schöne

---

[1] Griechisch Poros. Das Wort wird in der Einzahl meist im eigentlichen Sinne gebraucht, besonders auch für Engwege, Sunde, und ist heute Eigenname einer Stadt an der Meerenge, die die Insel Kalauria vom Festlande des Peloponneses trennt. Bosporos ist der „Sund der Kuh", d. h. der in eine Kuh verwandelten Jo, die ihn nach der Sage durchschwamm. Was die Poren sind, ist bekannt, meist aber bedeutet das griechische Wort in der Mehrzahl in übertragenem Sinne die Mittel und Wege zu Fülle und Reichtum, die Einnahmequellen. Euporie ist Reichtum an Hilfsmitteln, Wohlstand, Aporie hilfloser Notstand, Verlegenheit, die nicht Weg und Steg weiß, auch die Verlegenheit des Denkers, der aus dem klippenreichen Meer der Widersprüche keinen Ausweg findet. — Den Dämon Armut (Penia) hatte Aristophanes in Gestalt eines häßlichen Bettelweibs auf die Bühne gebracht, als Kontrastfigur zu dem Dämon Reichtum (Plutos), dem Titelhelden seiner letzten Komödie.

und Gute, ist herzhaft, kühn und voll gespannter Tatkraft, ein geschickter Jäger, immer neue Künste spinnend, begierig nach Einsicht und erfinderisch in Wegen dazu, ein Philosoph[1] sein Leben lang, ein durchtriebener Hexenmeister, Gaukler und Sophist. Dabei gleicht er von Art weder Sterblichen noch Unsterblichen, sondern am selben Tage lebt und blüht er bald, bald stirbt er hin, aber nur, um sogleich wieder aufzuleben, denn er hat seines Vaters Natur geerbt. Was er sich aber zuwege bringt, zerrinnt ihm immer wieder, so daß er niemals Not leidet, aber auch niemals reich ist. Zwischen Weisheit und Torheit hält er die Mitte. Nämlich so: kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, denn er ist es, ebensowenig wie irgendein anderer Weiser philosophiert; andererseits fällt es auch den Toren nicht ein, zu philosophieren oder Weisheit zu begehren – denn das ist gerade das Elend der Torheit, daß der Tor kein wackerer oder verständiger Mensch und doch mit sich zufrieden ist –, und wer da nicht glaubt, daß es ihm an irgendwas mangele, der verlangt natürlich nicht nach dem, woran er keinen Mangel zu haben meint. Wer sind denn also die Leute, die philosophieren, Diotima (fragte ich), wenn es weder die Weisen noch die Toren tun? O, sprach sie, das begreift doch nun selbst ein Kind, daß es die sind, welche zwischen beiden in der Mitte stehen, wie eben auch der Eros. Denn die Weisheit gehört zu den allerschönsten Dingen, der Eros ist ja aber Eros zum Schönen, woraus notwendig folgt, daß der Eros ein Philosoph und als Philosoph ein Mittelding zwischen Weisen und Toren ist. Auch dieses ist wieder die Folge seiner Abstammung: denn sein Vater ist weise und versteht sich zu helfen, seine Mutter aber ist hilflos und nicht weise. So, mein lieber Sokrates, ist Eros beschaffen. Was du dir aber unter dem Eros vorgestellt hast, das beruht auf einem sehr begreiflichen Irrtum. Du hast dir vorgestellt, wie ich aus deinen Reden schließe, der Eros wäre das, was geliebt wird,

[1] Wörtlich Freund der Wissenschaft oder Weisheit.

und nicht das, was liebt. Das, dünkt mich, ist der Grund, warum dir der Eros wunderschön erschien. Denn das Liebenswerte ist das Schöne, Zarte, Vollkommene und Preisliche, das Liebende aber hat eine andere Gestalt, nämlich eine solche, wie ich sie dir beschrieben habe.

Gut denn, liebe Fremde, sprach ich, du hast wohlgesprochen. Wenn nun aber Eros so beschaffen ist, welchen Nutzen bringt er den Menschen? Wohl, sprach sie, Sokrates! Darüber will ich dich nun zu belehren versuchen. Eros ist also von solcher Beschaffenheit und solcher Abstammung, wie ich dir sagte, und sein Trachten geht auf das Schöne, wie du sagst. Wenn uns nun jemand fragte: Wieso trachtet denn Eros nach dem Schönen, Sokrates und Diotima? – oder ich will es deutlicher sagen: wer das Schöne liebt, auf welches Ziel geht denn dessen Trachten nach dem Schönen? Es zu bekommen! antwortete ich. Aber, versetzte sie, die Antwort fordert wieder eine Frage, nämlich: wer das Schöne bekommt, was wird der davon haben? Ich sagte, auf diese Frage hätte ich keine rechte Antwort mehr zur Hand. O, sagte sie, gerade wie wenn einer anstatt vom Schönen vom Guten sprechen und sich mit der Frage an dich wenden wollte: Wohlan, Sokrates, wer nach dem Guten trachtet, auf welches Ziel geht dessen Trachten? Es zu bekommen, sprach ich. Und was wird der davon haben, der es bekommt? Das kann ich leichter beantworten, sagte ich: er wird glücklich sein. Ja, sagte sie, wer glücklich ist, ist es durch den Besitz des Guten. Ich brauche also nicht weiter zu fragen, wozu denn der glücklich sein will, der es sein will, sondern mit dieser Antwort scheint die Sache erschöpft. Du hast recht, sagte ich. Dieser Wille aber, fuhr sie fort, und dieses Liebestrachten, glaubst du, daß das allen Menschen gemein ist, und daß alle immer wünschen, das Gute zu besitzen? So, wie du sagst, sprach ich, daß es allen gemein ist. Ja aber, Sokrates, fuhr sie fort, warum sagen wir denn da nicht von allen Menschen, daß sie lieben, wenn doch alle jederzeit vom Liebestrachten nach denselben Dingen erfüllt sind, sondern sagen von den einen, sie

liebten, und von den anderen nicht? Darüber wundere ich mich selber, sagte ich. Wundere dich lieber nicht, sprach sie. Wir sondern eben eine bestimmte Art des Liebestrachtens ab und nennen sie Liebe, mit dem Namen der ganzen Gattung, für die anderen Arten aber brauchen wir andere Namen. Wie zum Beispiel? fragte ich. Zum Beispiel so: du weißt, das Schaffen, die Poesie, ist dem Worte nach eigentlich ein vielumfassender Begriff. Denn jeder Übergang eines Dings aus dem Nichtsein in das Sein beruht auf einem Schaffen, so daß auch die Arbeiten in allen anderen Künsten und Gewerben Poesie sind, und die Handwerker, die sie tun, Poeten. Du hast recht! Und doch, weißt du ja, heißen sie nicht Poeten, sondern haben andere Namen, von der ganzen Poesie trennt man einen kleinen Teil ab, der es mit der musischen Kunst und dem Silbenmaße zu tun hat, und benennt ihn mit dem Namen des Ganzen: denn nur dieser kleine Teil wird wirklich Poesie genannt, und die diesen kleinen Teil beherrschen, heißen Poeten. Du hast recht, sagte ich. Ebenso ists also auch mit der Liebe. Im Hauptsinn ist jede Begier nach dem Guten und der Glückseligkeit, wie sie jeden beherrscht und oft auch betrügt, Liebe. Aber die auf vielerlei anderen Wegen nach jenem Ziele streben, seis auf dem des Gelderwerbs, oder der leiblichen Ausbildung durch das Turnen, oder der Beschäftigung mit der Wissenschaft, von denen sagt man nicht, sie liebten oder wären verliebt, nur die auf eine gewisse Art des Glückes losgehen und hinstreben, haben den Namen des Ganzen für sich in Beschlag genommen, und nur bei ihnen spricht man von Liebe und Verliebtheit. Es kommt mir vor, als ob du recht hättest, sagte ich. Es geht zwar eine Rede, sprach sie, die Liebenden wären die, welche ihre eigene andere Hälfte suchten, ich aber sage dir, die Liebe geht weder auf eine Hälfte noch auf ein Ganzes, wenn es nicht etwas Gutes ist. Lassen sich doch die Leute sogar willig ihre eigenen Hände oder Füße abschneiden, wenn sie denken, daß sie nichts taugen. Denn nicht das ist jedem lieb, was ihm gehört, – es müßte denn einer alles, was

gut ist, sein eigen nennen, und alles, was schlecht ist, fremd. Denn es gibt eben für den Liebestrieb des Menschen keinen anderen Gegenstand als das Gute. Oder meinst du, es gäbe noch einen? Ich nicht, meiner Treu, sprach ich. Können wir also einfach so sagen, daß die Menschen das Gute lieben? Ja, sagte ich. Wie aber? Haben wir nicht auch hinzuzusetzen, daß sie es auch zu besitzen lieben? Jawohl! Nicht auch, daß sie es nicht nur zu besitzen, sondern auf immer zu besitzen lieben? Ja, auch noch das. Um es demnach zusammenzufassen, so ist die Liebe auf den beständigen Besitz des Guten gerichtet? Sehr wahr gesprochen, antwortete ich.

Da nun also die Liebe immer auf dieses Ziel gerichtet ist, fuhr sie fort, auf welchem Wege muß einer darauflosgehen, und wie muß ers treiben, wenn sein Streben und Trachten Liebe heißen soll? Was ist das für ein Tun, das wir nun einmal so nennen? Kannst du es sagen? Wahrhaftig nein, Diotima, antwortete ich; sonst würde ich nicht deiner Weisheit huldigen und zu dir in die Schule kommen, eben um dies von dir zu lernen. Nun, sprach sie, dann will ich dirs sagen. Es ist die Zeugung im Schönen, sowohl dem Leibe als der Seele nach. Da möchte man sich einen Seher wünschen, sagte ich, der einem ausdeutete, was du eigentlich meinst; ich versteh es nicht! Nun, sagte sie, ich will dirs deutlicher sagen. Alle Menschen sind trächtig[1], Sokrates, sowohl dem Leibe als der Seele nach, und wenn wir in ein bestimmtes Alter kommen, dann begehrt unsere Natur, zu gebären. Es ist dies aber eine göttliche Sache, – in der sterblichen Natur des Menschen und auch des Tieres ein unsterblicher Bestandteil, ich meine das Empfangen und das Zeugen. Dies Geschäft kann sich aber unmöglich in einem anderen vollziehen, welches nicht dazu passend ist. Passend aber ist zu allem, was göttlich ist, das Schöne, und das Häßliche unpassend. Darum ist für die Zeugung die

[1] Der Übersetzer folgt nur der Urschrift, wenn er hier und im folgenden, um den Anteil des Männlichen an dem Fortpflanzungsgeschäft zu bezeichnen, auch Worte verwendet, die eigentlich nur dem Weibe, der Mutter zukommen.

hilfreiche und entbindende Göttin die Schönheit. Das ist der Grund, warum alles, was trächtig ist, wenn es einem schönen Wesen nahekommt, freundlich wird und sich wohl fühlt, und sich ergießt und gebiert und zeugt, wenn es aber einem häßlichen begegnet, eine verdrießliche Miene macht, und sich unbehaglich zusammenzieht und abwendet und in sich rollt, und nicht zeugt, sondern zurückhält, was es in sich hat, und Qualen ausstehe, – weshalb denn auch wer da strotzet von Trächtigkeit, durch den Anblick des Schönen in die mächtigste Aufregung versetzt wird, weil es den, der es umfängt, von dem heftigen Schmerz des Geburtsdranges erlösen kann. Denn, Sokrates, sprach sie, das Verlangen der Liebe geht nicht auf den Besitz des Schönen, wie du meinst. Aber worauf denn? Auf das Zeugen und Gebären im Schönen. Ach so, sagte ich. Ganz gewiß, sprach sie. Warum aber auf die Zeugung? Weil die Zeugung dem sterblichen Wesen etwas von Ewigkeit und Unsterblichkeit gewährt. Daß aber die Liebe wie nach dem Guten so auch nach Unsterblichkeit trachtet, folgt ja mit Notwendigkeit aus dem, worüber wir längst einig sind, daß nämlich das Liebesverlangen auf den ewigen Besitz des Guten geht, – woraus sich doch notwendig ergibt, es geht auch auf Unsterblichkeit.

Diese Dinge also pflegte sie mich zu lehren, wenn sie über die Liebe mit mir sprach, und einmal fragte sie: Woher meinst du, Sokrates, daß diese verlangende Liebe und Begierde wohl kommt? Bemerkst du nicht, in welche furchtbare Erregung alle Tiere geraten, wenn die Begier des Zeugens sie befällt? Die vierfüßigen wie die Vögel, wie sie alle in ein wahres Fieber der Liebesbrunst verfallen, erst sich miteinander zu begatten und dann die Jungen aufzuziehen? Wie sie bereit sind, für ihre Jungen jeden Kampf, selbst die schwächsten mit den stärksten, aufzunehmen und für sie zu sterben, und wie sie, um ihre Jungen aufzufüttern, sich selber dem Hunger preisgeben, kurz wie sie für diese alles tun? Von den Menschen, sagte sie, könnte man ja denken, sie täten so was aus Über-

legung. Woher aber kommt es, daß auch die Tiere in solchen Zustand der Verliebtheit kommen? Weißt du es zu sagen? Ich antwortete, ich wüßte es nicht. Sie aber sprach: Und glaubst du denn, du würdest jemals in der Liebeswissenschaft Meister werden, wenn du das nicht begreifst? Aber darum bin ich doch eben zu dir gekommen, Diotima, wie ich vorhin schon gesagt habe, weil ich merkte, daß ich einen Lehrer brauche. Drum sage mir auch hiervon den Grund, wie von allem anderen, was in die Wissenschaft der Liebe einschlägt! Nun denn, sagte sie, wenn du glaubst, daß das Liebesverlangen wirklich darauf geht, wovon wir uns vielfach überzeugt haben, daß es sein Gegenstand sei, so brauchst du dich nicht zu wundern. Denn auch hier strebt die sterbliche Natur, wie wir dort schon sahen, so gut sie kann, ewig und unsterblich zu werden. Sie kann das aber nur auf diesem Wege, durch die Zeugung, indem sie immer ein anderes, Junges, statt des Alten hinterläßt. Ists doch auch mit dem nicht anders, was wir bei jedem einzelnen lebendigen Wesen sein Leben nennen. Wir sagen, daß einer lebe und derselbe sei, vom ersten Kindesalter an, bis er ein Greis geworden ist. Dieser Mensch aber, von dem wir sagen, er sei derselbe, hat doch niemals dieselben Bestandteile in sich, sondern wird immer neu, und verliert, was er erst hatte und war, an Haaren, Fleisch, Knochen, Blut, kurz nach seiner ganzen Leiblichkeit. Und nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele nach: seine Sitten, Gesinnungen, Meinungen, Begierden, Freuden, Schmerzen, Befürchtungen, alles dies bleibt in jeglichem Menschen nimmermehr dasselbe, sondern das eine entsteht, das andere vergeht[1]. Noch viel seltsamer aber ist es, daß auch unsere Kenntnisse nicht allein die einen entstehen und die anderen vergehen, so daß wir auch in unseren Kenntnissen niemals die nämlichen sind, sondern daß es auch jeder einzelnen unserer Kenntnisse ebenso ergeht. Denn was wir nennen, auswendig lernen und wiederholen, das setzt doch vor-

[1] Man vergleiche Herders Gedicht „Das Ich".

aus, daß die Kenntnis schwindet. Das Schwinden der Kenntnis ist Vergessenheit, die Arbeit des Wiederholens und Einprägens aber erhält die Kenntnis, so daß sie noch dieselbe scheint, indem sie an Stelle der schwindenden eine neue gleiche in ihr erzeugt. Auf diese Art nämlich erhält sich alles, was sterblich ist, nicht indem es immer ganz dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern indem das, was alt wird und hinwelkt, an seiner Statt ein anderes, junges, hinterläßt, von der nämlichen Art, wie es selber war. Durch dieses Mittel, Sokrates, sprach sie, nimmt das Sterbliche an dem Unsterblichen teil, sowohl sein Leib wie all sein übriges, – ein anderes Mittel dazu gibt es nicht. Wundere dich also nicht, wenn ein jedes Wesen vermöge eines Naturtriebes seine Abkömmlinge in Ehren hält. Denn die Unsterblichkeit ist für jedes das Ziel des Trachtens und des Liebesverlangens, das in ihm lebt.

Als ich diese Belehrung empfangen hatte, so verwunderte ich mich und sprach: Sag mir nur, Diotima, du Hochverständige, verhält sich dies denn in aller Wahrheit so? Sie aber antwortete, ganz wie ein richtiger Professor: Du kannst dich darauf verlassen, Sokrates. Denn auch wenn du auf den Ehrgeiz der Menschen deinen Blick richten willst, so wirst du dich wundern – wenn du nicht erwägst, was ich dir gesagt habe –, wie mächtig sie von dem Liebesdrang beherrscht werden, einen Namen zu erringen und sich für ewige Zeit unsterblichen Ruhm zu gründen. Glaubst du denn, sprach sie, Alkestis würde für Admet in den Tod gegangen oder Achilleus dem Patroklos im Tode gefolgt sein, oder euer König Kodros[1] für seiner Kinder Königtum den Tod gesucht haben, wenn sie nicht geglaubt hätten, daß von so hochherziger Tat ein ewiges Gedächtnis leben werde, wie wir es ihr jetzt widmen? Daran ist doch kein Gedanke, fuhr sie fort, sondern um unsterblichen Heldennamens und ewigen Ruhmes willen wird von allen alles

[1] Er suchte und fand verkleidet den Tod im Kampfe, weil ein Orakelspruch den Seinen Sieg verkündet hatte, wenn ihr König falle.

Große geleistet, je besser sie sind, um so viel gewisser, denn es beseelt sie der Liebesdrang zur Unsterblichkeit. Diejenigen Männer freilich, die dem Leibe nach trächtig sind, wenden sich mehr den Frauen zu, und ihr Liebesdrang nimmt diese Richtung, da sie auf dem Wege der Kindererzeugung sich selber Unsterblichkeit und Angedenken und Glückseligkeit zu erwerben denken. Dagegen wer es der Seele nach ist – denn es gibt Leute, die in der Seele noch mehr als dem Leibe trächtig sind, trächtig mit den Dingen, welche zu empfangen und zu gebären einer Seele zukommt, und was kommt ihr zu gebären zu? Weisheit und überhaupt Tugend. Deren Erzeuger sind teils alle Dichter, teils alle die Gewerbtreibenden, von denen man sagen kann, daß sie erfinderischen Geistes seien. Weitaus der größte und schönste Zweig der Weisheit aber, sprach sie, ist der, welcher auf die Einrichtung des Lebens in Städten und Häusern geht, der da heißet Zucht und Gerechtigkeit. Wenn nun einer damit von Jugend auf trächtig ist der Seele nach, als ein göttlicher Mensch, und wenn er dann mannbar geworden ist, und nun die Begierde, zu gebären und zu zeugen, fühlt, so geht, denk ich, auch der herum und sucht das Schöne, in dem er zeugen kann, denn im Häßlichen wird er nimmermehr zeugen. Ihm sind also einerseits schöne Leiber willkommener als häßliche – denn er ist ja trächtig –, wenn ihm aber gar in einem schönen Leibe eine schöne, edle und wohlgestaltete Seele erscheint, dann heißt er eine solche Vereinigung vollends hochwillkommen, und gegen einen solchen Menschen findet er gleich Fülle der Worte über die Tugend, und wie der Mensch beschaffen sein und wessen er sich befleißen müsse, und er macht sich daran, ihn auszubilden. Denn sowie er mit dem Schönen in Berührung kommt und in Verkehr tritt, so gebiert er und zeugt er das, womit er längst trächtig war, und gedenkt des Genossen, wenn er bei ihm und wenn er fern von ihm ist; und was er in ihm gezeugt hat, das zieht er auf in Gemeinschaft mit ihm, so daß zwei Menschen dieser Art in weit größerer und festerer Gemeinschaft und Freund-

schaft stehen, als zwischen Gatten gemeinsame Kinder bewirken können. Haben sie doch auch gemeinsame Kinder, und zwar schönere und unsterblichere, und jedermann würde sich lieber Kinder von dieser Art wünschen als sterbliche Kinder, indem er auf Homeros blickte und Hesiodos und auf die anderen guten Dichter, und sähe, wie sie glücklich zu preisen sind, daß sie eine solche Nachkommenschaft hinterlassen haben, die ihnen unsterblichen Ruhm und ewiges Gedenken sichert, da sie selber ewig und unsterblich ist, – oder wenn du lieber willst, im Hinblick auf die Kinder, die Lykurgos in seinen Gesetzen hinterlassen hat, die für Lakedämon und sozusagen für ganz Griechenland die Retter geworden sind[1]. Bei euch steht ja auch Solon in Ehren um der Gesetze willen, die er gezeugt hat, und viele andere Männer an anderen Orten in Griechenland und im Barbarenland, weil sie vielerlei herrliche Taten vollbracht und Tugend aller Art erzeugt haben, – derer vielen sogar Heiligtümer geweiht sind um solcher Kinder willen, um menschlicher Kinder willen aber noch keinem Menschen.

In diesen Teil der Liebeswissenschaft, fuhr sie fort, kannst auch du vielleicht eingeweiht werden, Sokrates. Aber ob du auch zur Anschauung der höchsten und vollkommensten ihrer Geheimnisse wirst gelangen können, zu welchen dieser Teil nur eine Vorschule der richtigen Ausbildung ist, das möcht ich bezweifeln. Sagen will ich sie dir, suche du mir zu folgen, wenn dus vermagst. Wer sich nämlich auf die rechte Art dazu ausbilden will, der muß damit anfangen, als junger Mann den leiblich schönen Menschen nachzugehen, und zwar muß er, wenn ihn sein Führer recht führt, zuerst einen davon lieben und mit ihm schöne Gedanken und Reden zeugen, sodann muß er selber merken, daß die leibliche Schönheit eines Menschen, sei er wer er sei, der Schönheit eines anderen verschwistert ist und daß, wenn es dem nachzutrachten gilt, was von Gestalt schön ist, daß es da ein großer Unverstand wäre, nicht die Schönheit aller

[1] In den Perserschlachten bei Thermopylä und Platää.

schönen Menschen für ein und dieselbe zu halten, und wenn er dies gemerkt hat, sich zum Liebhaber der schönen Menschenleiber überhaupt aufzuschwingen, jene heftige Liebe zu einem einzigen aber sachte angehen zu lassen als eine wertlose und kleinliche Sache. Sodann muß er dazu übergehen, die Schönheit in den Seelen höherer Ehre wertzuachten als die des Leibes, so daß er, wenn ein Jüngling mit einer Seele, wie sie sein soll, auch nur geringe Leibesblüte hat, er doch zufrieden ist, ihn zu lieben und sich seiner anzunehmen, und solche Lehren mit ihm zu zeugen sucht, die da junge Männer besser zu machen geeignet sind, damit er sich dann zum zweiten genötigt sehe, seinen Blick auf alles zu richten, was in den menschlichen Bestrebungen, Sitten und Gesetzen schön ist, und zu erkennen, daß auch dieses alles miteinander verwandt ist. Nach den Sitten muß er sich sodann zu den Wissenschaften führen lassen, um auch deren Schönheit ins Auge zu fassen; und indem er nunmehr eine reiche Schönheitswelt überblickt, nicht mehr sich begnügend mit der Schönheit irgendeines Jüngelchens oder eines einzelnen Bestrebens, und wie ein Knecht nur der Schönheit, die an einem Einzelding haftet, fröhnend, armseligem Kleinigkeitsgeist zu verfallen, sondern aufs hohe Meer der Schönheit die Blicke wendend, in der Fülle des Strebens nach Weisheit viele große und herrlich schöne Reden und Gedanken zu zeugen, bis er in solchem Tun Stärke und Wachstum gewonnen hat, um zuletzt eine einzige Wissenschaft zu erschauen, deren Gegenstand ein Schönes von folgender Art ist. Versuche meinen Worten zu folgen, sprach sie, so genau du kannst!

Wer nämlich bis auf diesen Punkt der Liebeswissenschaft geführt worden ist, und nach und nach alles Schöne in der rechten Folge schauen gelernt hat, der wird sich nunmehr dem Ziele der Liebeswissenschaft nahen und plötzlich ein Schönes von ganz wundervoller Art erblicken, eben dasjenige, Sokrates, um dessentwillen ihm alle die früheren Mühen auferlegt wurden, welches erstens ewig ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, zweitens nicht hierin schön ist und darin

häßlich, nicht manchmal schön und manchmal nicht schön, auch nicht im Verhältnis zu dem schön und zu jenem häßlich, auch nicht hier schön und dort häßlich, das ihm auch nicht vorkommen wird wie ein Gesicht oder wie Hände oder sonst irgend etwas, das zum Leibe gehört, auch nicht wie irgendeine Rede oder eine Wissenschaft, auch nicht als ob es irgendwo in einem anderen wäre, wie z. B. in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde, oder im Himmel, oder sonst in einem Ding, sondern als eins, das selber für sich selber mit sich selber einartig ewig ist, während alle anderen schönen Dinge mit ihm etwa auf diese Art Gemeinschaft haben, daß sie zwar entstehen und vergehen, dieses dagegen nicht mehr und nicht weniger wird und überhaupt niemals etwas erleidet. Wenn nun einer, indem er die Knabenliebe so treibt, wie es recht ist, von jenen Dingen allmählich emporsteigend, dieses Schöne zu schauen anfängt, dann hätte er ungefähr das Ziel erreicht. Denn das ist eben der rechte Weg der Liebe, den man einschlagen oder sich von einem anderen führen lassen muß, um zum Ziele zu gelangen, daß man von jenen schönen Einzeldingen um dieses höchsten Schönen willen immer weiterschreitet, als wenn man auf Stufen emporstiege, von einem schönen Leibe zu zweien, von zweien zu allen, darauf von den schönen Menschen zu den schönen Sitten, von den Sitten zu den schönen Erkenntnissen, endlich von den Erkenntnissen zu jener Erkenntnis, welche die Erkenntnis von nichts anderem als von jenem höchsten Schönen ist. Ist der Mensch hier angelangt im Leben, mein lieber Sokrates, sprach die Fremde aus Mantinea, dann, wenn irgend jemals, kann er sagen, daß er im wahren Sinne lebe, weil er das Schöne schaut. Wenn du es einmal erblicken wirst, dann wirst du finden, es sei nicht von dem Schlage wie Gold, oder schöne Gewande, oder schöne Knaben oder Jünglinge, deren Anblick jetzt macht, daß du außer dir gerätst und bereit bist, du wie viele andere, im Anschauen des Geliebten und im beständigen Zusammensein mit ihm weder zu essen noch zu trinken, wenns möglich wäre, sondern nur ihn anzuschauen und bei ihm zu sein.

Wie sollen wir erst glauben, sprach sie, daß einem geschähe, wenn ihm gelänge, das Schöne selber zu erblicken, lauter, rein und ungemischt, nicht vermengt mit menschlichem Fleisch und Farben und vielem anderen sterblichen Tand, sondern wenn er das göttliche Schöne selber, einartig wie es ist, erblicken könnte? Glaubst du, das Leben eines Menschen wäre zu verachten, der nach jenem blickte, und ewig jenes schaute und immer bei ihm wäre? Überlege dir nur, sprach sie, daß ihm einzig und allein dort, indem er das Schöne mit dem Organ sieht, mit dem man es sehen kann, daß ihm nur dort das Glück zuteil werden wird, nicht Abbilder der Tugend zu gebären – sintemal es kein Abbild ist, was er berührt –, sondern wahre Tugend, sintemal er die wahre Schönheit berührt. Hat er aber wahre Tugend geboren und auferzogen, dann hat ers errungen, ein Götterfreund und, wenn je irgendein Mensch, unsterblich zu sein.

Das also, Phädros und ihr anderen, sagte Diotima, und mich hat sie überzeugt. Weil ich aber überzeugt davon bin, so such ich auch die anderen zu überzeugen, daß einer zur Erringung dieses Schatzes nicht leicht einen besseren Helfer finden wird als den Eros, – daher ich denn glaube, daß jedermann den Eros ehren sollte, und ihn selber ehre, und die Liebeskunst vor allen Künsten übe und die anderen auch dazu ermuntere, und jetzt und immer die Macht und Mannheit des Eros preise, so sehr ich es vermag. Diese meine Rede, Phädros, nimm denn, wenn du willst, als Lobrede auf den Eros, oder willst du lieber, so nenne sie so, wie es dir irgend Freude macht, sie zu nennen.

Als Sokrates so gesprochen, erzählte Aristodemos weiter, hätten mehrere ihm Beifall gespendet, Aristophanes aber hätte etwas zu sagen versucht, weil Sokrates seiner Rede Erwähnung getan hatte. Da hätte man plötzlich an der Haustür lautes Klopfen gehört und einen Lärm, wie von einem Zecherschwarm, und Töne einer Flötenbläserin. „Seht doch nach, Leute," hätte Agathon gesagt, „und wenn es Bekannte sind, so ruft sie herein, wo nicht, so sagt, wir tränken nicht mehr,

sondern schliefen schon. Nicht lange darauf sei die Stimme des Alkibiades im Hofe laut geworden. Stark bezecht und mit lautem Rufen hätte er nach Agathon gefragt und zu ihm gebracht zu werden verlangt. Geführt von der Flötenspielerin und einigen Begleitern, wäre er dann in die Tür getreten, den Kopf mit einem dichten Kranz von Efeu und Veilchen und mit vielen Bändern geschmückt, und hätte gerufen: „Guten Abend, ihr Männer! Wollt ihr einen, der einen tüchtigen Rausch hat, zum Zechgenossen annehmen, oder sollen wir gleich wieder gehen und nur erst den Agathon anbinden? Denn dazu sind wir eigentlich hergekommen. Ich habe nämlich gestern nicht bei ihm erscheinen können, jetzt aber komme ich und bringe auf meinem eigenen Haupte diese Binden mit, sie gleich um seins zu winden, das Haupt des Siegers, der so schön wie weise ist. Ihr wollt mich wohl auslachen, weil ich einen Rausch habe? Lacht immerhin! Ich weiß doch, daß ich die Wahrheit spreche. Aber sagt nur gleich, damit ich weiß, wie ich dran bin: soll ich eintreten? wollt ihr mit mir zechen oder nicht?" Allgemeiner lauter Zuruf hätte ihm geantwortet, er möchte eintreten und sich zu ihnen legen, auch Agathon hätte ihn dazu eingeladen. So wäre er denn, geführt von seinen Begleitern, eingetreten. Dabei hätte er sich die Binden vom Kopf genommen, um den Agathon damit anzuputzen, und da er sie vor sich hingehalten, hätte er den Sokrates nicht bemerkt, sondern sich, ohne auf ihn zu achten, zwischen ihn und Agathon gesetzt; denn Sokrates wäre hinuntergerückt, um ihm Platz zu machen. So hätte er, neben Agathon sitzend, ihn begrüßt und angebunden, Agathon habe darauf gesagt: „Nehmt dem Alkibiades die Schuhe ab, Leute, daß er sich zu dritt zu uns legen kann!" „Gewiß!" erwiderte Alkibiades, „aber wer ist denn unser dritter Zechgenoß?" Damit drehte er sich um und erblickte den Sokrates. Da sprang er auf und rief: „O Herakles, was war das? 's ist Sokrates! Hast du mir wieder hier im Hinterhalte aufgelauert, wie du immer zum Vorschein kommst, wo ich am wenigsten denke, daß du sein wirst? Wozu

kommst du jetzt hierher? Und warum hast du dich an diesen Platz gelegt? Warum denn nicht zum Aristophanes oder wer sonst aufs Spotten und Lächerlichmachen aus ist? Aber nein! Du hasts glücklich fertiggebracht, daß du beim Schönsten in der Gesellschaft liegst!" Agathon, sprach Sokrates, sieh doch, ob du mir nicht beistehen kannst! Mir ist die Liebe zu diesem jungen Manne zu keiner kleinen Last gediehen. Seit ich mich in ihn verliebt habe, darf ich keinen hübschen Menschen mehr ansehen oder anreden, sonst behandelt er mich, du glaubst nicht wie, in seiner Eifersucht und Mißgunst, und es fehlt nicht viel, daß er mit Fäusten auf mich eingeht. Sieh also, daß er mir nicht auch jetzt Geschichten macht, sondern stifte Frieden zwischen uns, und wenn er Miene macht, Gewalt zu brauchen, so steh mir bei, denn ich habe Angst vor seiner Wut und Eifersucht. „Nein, zwischen uns beiden gibts keinen Frieden," rief Alkibiades, „aber dies will ich dir ein andermal vergelten. Jetzt gib mir mal ein paar von den Bändern, Agathon, daß ich auch dieses Mannes wunderbares Haupt umwinde, damit er mir keine Vorwürfe macht, daß ich dich angebunden hätte und ihn nicht, der doch in der Kunst des Wortes alle Menschen überwindet, nicht nur neulich einmal, wie du, sondern allezeit." Darauf schmückte er den Sokrates mit Binden und legte sich dann nieder.

Wie er nun dalag, fing er an: „Ihr Männer, mir scheint, ihr seid noch nüchtern. Das geht nicht. Ihr müßt trinken, so ists ausgemacht. Wir brauchen ein Oberhaupt für das Gelage, und dazu ernenn ich mich selbst, bis ihr genug getrunken habt. Agathon soll einmal irgendeinen großen Pokal hergeben! Oder vielmehr, wir brauchen keinen. Bring einmal dort den Kühler her, Junge!" Der Kühler faßte mehr als acht Kotylen[1], er-

[1] Bei athenischen Gelagen pflegte man den Wein sehr stark mit Wasser zu mischen. Immerhin, von solchem Tranke mehr als zwei bayrische Maß in einem Zuge, ist eine heroische Leistung, die sich auch nur vorzustellen nervenschwachen Lesern Magenschmerzen machen kann. Sie mögen denken, Plato sei ja im Erzählen von Mythen stark!

zählte Aristodem. Den ließ er vollschenken und trank ihn erst selbst aus, und ließ ihn dann für Sokrates noch einmal füllen und sprach: „Beim Sokrates zwar, ihr Männer, hilft mir das Mittel gar nichts: der trinkt, soviel man ihn trinken heißt, und kriegt doch niemals einen Rausch." Sokrates trank denn also, als ihm der Kühler gereicht wurde, Eryximachos aber sagte: „Was sollen wir nun tun, Alkibiades? Sollen wir zum Becher nichts singen und nichts sagen, sondern nur so einfach wegtrinken wie Leute, die da trinken, weil sie Durst haben?" „O guten Abend, Eryximachos, antwortete Alkibiades, „du trefflichster Sohn des trefflichsten und verständigsten Vaters!" „Guten Abend gleichfalls," sagte Eryximachos, „aber sprich, was sollen wir machen?" „Was du uns sagst! Dir haben wir zu folgen.

Ein heilkundiger Mann wiegt auf viel andere Männer[1]. Befiehl also, was du willst!"

„Nun, so höre," sprach Eryximachos. „Ehe du kamst, haben wir ausgemacht, wir wollten rechtsherum der Reihe nach jeder so gut er könnte, eine Lobrede auf den Eros halten. Wir andern haben nun alle gesprochen, du hast noch nicht gesprochen. Ausgetrunken hast du auch: also ists billig, daß du nun sprichst. Hast du dann ausgeredet, so gib dem Sokrates eine Aufgabe, welche du willst, dieser mag seinem Nachbar zur Rechten eine stellen, und so nach der Reihe die anderen!" „Ja, Eryximachos, das ist ganz schön," sagte Alkibiades, „nur daß sich die Rede eines Trunkenen nicht mit den Reden Nüchterner messen darf. Und außerdem, teuerer Freund, glaubst du denn dem Sokrates ein Wort von dem, was er vorhin sagte? Oder weißt du, daß die Sache gerade umgekehrt ist? Wenn ich in Gegenwart dieses Menschen irgendeinen anderen als ihn preise, sei es einen Gott oder einen Menschen, so bin ich vor seinen Schlägen nicht sicher." Bist du nicht klug? fiel hier Sokrates ein. „Beim Poseidon," sprach Alkibiades, „sag nur kein

[1] Homer, Il. 11, 514.

Wort dagegen! Ich werde keinen anderen loben als dich, wenn du dabei bist." „Nun, so tu das doch, wenn du Lust hast, lobe den Sokrates!" sagte Eryximachos. „Wie sagst du?" rief Alkibiades. „Meinst du, ich soll? Soll ich den Mann vorkriegen vor euch allen und Vergeltung an ihm üben?" Du! fiel hier Sokrates ein. Was hast du vor? Willst du mich zum Spotte loben? Oder was willst du? „Ich will sagen, was wahr ist. Überlege dirs, ob du mir das erlaubst!" Nun meiner Treu, was wahr ist, erlaub ich dir und sage: sprich! erwiderte Sokrates. „Es soll gleich losgehen," antwortete Alkibiades, „und halte du es dabei so: wenn ich etwas sage, was nicht wahr ist, so unterbrich mich mitten in der Rede und sprich, das wäre gelogen! Denn mit Willen werd ich keine Lüge sagen. Wenn ich aber allerlei Dinge vorbringe von daher und von dorther, wie sie mir einfallen, so wundere dich nur nicht! Denn es ist nicht leicht für einen Menschen in meiner Verfassung, deine wundersame Art so glattweg und in guter Ordnung herzuerzählen!

„Ich will," begann er nun, „den Sokrates auf die Art zu loben versuchen, daß ich ihn gleichnisweise schildere. Er wird vielleicht denken, es wäre Lachens halber, aber mein Gleichnis soll der Wahrheit dienen und nicht dem Lachen. So sage ich denn, er gleicht aufs Haar den Silenen, die man in den Bildhauerwerkstätten sitzen sieht. Sie haben Rohrpfeifen oder Flöten in der Hand, und hebt man sie auf, so sinds Kistendeckel und inwendig kommen schöne Götterbilder zum Vorschein. Zum zweiten gleicht er, behaupte ich, dem Satyr Marsyas. Daß du diesen äußerlich ähnlich siehst, Sokrates, wirst du selber nicht bestreiten. Laß dir nunmehr sagen, daß du ihnen auch sonst gleichst. Ein übermütiger Spötter bist du, nicht wahr? Gibst dus nicht zu, so werd ich Zeugen stellen. Ferner bist du ein Meister im Flötenspiel, noch ein viel größerer als Marsyas. Denn dieser bezauberte die Menschen mit der Macht seines Mundes und durch sein Instrument, und ebenso noch jetzt ein jeder, der seine Weisen bläst; denn die Weisen,

die Olympos[1] spielte, kann ich des Marsyas Weisen nennen, da dieser sein Lehrer war. Mag sie ein guter Flötenspieler blasen oder eine Bläserin von gewöhnlichem Schlag, sie sind die einzigen, die die Hörer fesseln, und unter den Hörern die kenntlich machen, die nach den Göttern und ihren Weisen ein Bedürfnis fühlen; denn ihr Klang ist göttlicher Art. Du aber unterscheidest dich von ihrem Urheber nur dadurch, daß du mit der bloßen Rede ohne Instrument das nämliche bewirkst. Wenn wir irgendeine andere Rede von wem anders hören, mags auch ein tüchtiger Redner sein, so ist uns das doch allen sozusagen ganz einerlei. Hört aber einer deine Worte mit eigenen Ohren oder von einem anderen, der sie wiedererzählt, mag auch der Erzähler von ganz gewöhnlicher Art, und mag der Hörer Mann, Weib oder Jüngling sein, wir fühlen uns alle davon tief getroffen und gefesselt. Ich für mein Teil, ihr Männer, müßte ich nicht fürchten, ihr würdet mich für völlig betrunken halten, ich würde euch sagen und es mit meinem Eide bekräftigen, daß mir selber seine Reden ins Innerste gegangen sind und noch gehen. Wenn ich ihm zuhöre, so schlägt mir das Herz heftiger als einem Menschen, den die korybantische Verzückung erfaßt hat[2], und Tränen stürzen aus meinen Augen von der Kraft seines Worts, und ebenso, sehe ich, gehts auch vielen anderen. Wenn ich dagegen den Perikles hörte, oder andere tüchtige Redner, so dachte ich zwar, sie sprächen gut, aber von einer derartigen Wirkung spürte ich nichts, und die Seele geriet mir nicht in Aufruhr, und wurde nicht unwillig, daß ich in einem knechtischen Zustand lebte. Aber dieser Marsyas hier hat mich oft in eine solche Verfassung versetzt, daß mir das Leben nicht mehr lebenswert vorkam in dem Zustand, in dem ich wäre. Auch hiervon wirst du nicht sagen,

[1] Unter dessen Namen gingen gewisse Flötenweisen, die immer auf die Stimmung der Hörer mächtig einwirkten. Olympos galt als Geliebter des Marsyas. Manche unterschieden aber von diesem sagenhaften Olympos einen geschichtlichen, der etwa 200 Jahre vor Sokrates gelebt haben sollte. — [2] Siehe Platos Kriton.

daß es nicht wahr wäre, Sokrates. Und auch heute noch bin ich mir bewußt, wenn ich ihm das Ohr leihen wollte, so könnt ich ihm nicht widerstehen, sondern es ginge mir geradeso. Denn er zwingt mich einzugestehen, daß mir selber noch vieles fehlt, und daß ich mich doch um mich selber nicht kümmere und mich dafür mit den Angelegenheiten der Athener abgebe. Darum tu ich mir Gewalt an und halte mir die Ohren zu, und mache mich aus dem Staube vor ihm wie vor den Sirenen, um nicht bei diesem Manne auf demselben Fleck festzusitzen, bis ich alt und grau werde. Er ist auch der einzige Mensch, vor dem mich etwas anwandelt, wovon man denken wird, es läge gar nicht in meiner Natur, nämlich mich vor einem Menschen, sei er wer er sei, zu schämen. Aber vor diesem allein schäme ich mich. Denn ich bin mir bewußt, ich kann ihm nicht bestreiten, daß ich tun sollte, was er mich tun heißt, wenn ich aber von ihm weg bin, erliege ich dem Reiz der Ehre bei den Leuten. Drum nehme ich Reißaus vor ihm, und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich meiner Zugeständnisse. Oft würd ichs mit Freuden sehen, wenn er nicht mehr auf der Welt wäre. Geschähe das aber, so weiß ich gewiß, ich würde mich noch weit mehr drum grämen. Kurz und gut, ich weiß nicht, was ich mit diesem Menschen machen soll.

Das ists, was dieser Satyr mir und vielen anderen mit seinem Flötenspiel angetan hat. Nun hört, worin er sonst noch denen ähnlich ist, mit denen ich ihn verglichen habe, und wie wunderbar seine Gaben sind. Ihr könnt mirs glauben, keiner von euch kennt diesen Menschen. Aber ich will ihn euch enthüllen, da ich einmal den Anfang dazu gemacht habe. Ihr seht ja, daß Sokrates in hübsche Leute verliebt und immer um sie herum ist, und ganz weg vor Bewunderung für sie. Und ebenso seht ihr, daß er gar nichts weiß, und in allen Dingen ein Ignorant ist, wie er sich anstellt. Schmeckt das nicht nach Silenenart? Doch wohl vollständig! Es ist eben die Außenseite, die er den Leuten zeigt, gerade wie die Silene der Bildhauer. Tut man ihn aber auf, wie groß meint ihr wohl, liebe

Zechgenossen, daß die Fülle der Vernunft und Zucht ist, die da zum Vorschein kommt! Ich versichere euch, er fragt gar nicht danach, ob einer schön oder reich ist oder irgendeinen anderen Vorzug besitzt, den der große Haufe preist, sondern er verachtet diese Dinge mehr, als irgendein Mensch denken kann. Nach seiner Meinung sind alle diese Gaben gar nichts wert, und wir flotten Jungen sind nichts in seinen Augen, dabei aber verstellt er sich und treibt seinen Spaß mit den Leuten sein Leben lang. Ich weiß nicht, ob ihn schon irgendein anderer hat Ernst machen und sein Inneres auftun und die Götterbilder, die es birgt, hat zeigen sehen. Aber ich hab sie einmal gesehen, und sie sind mir so herrlich schön und bewundernswürdig erschienen, daß es mir vorkam, als hätte ich kurz und gut nichts anderes in der Welt zu tun, als was mich Sokrates tun hieße. Weil ich glaubte, dem Sokrates wär es im Ernst um meine Jugendblüte zu tun, so meinte ich, das wäre ein Hermesfund und wer weiß was für ein Glück für mich, denn ich brauchte ihm nur meine Liebeshuld zu gewähren, so würde er mich alle Weisen hören lassen, die er singen könnte. Denn ich bildete mir Wunder was ein auf meine Jugendschönheit. Ich war sonst nicht gewohnt gewesen, ohne Begleiter mit ihm allein zu sein. Jetzt aber, wo mir jene Gedanken gekommen waren, schickte ich meine Begleiter fort und blieb allein mit ihm. Ich muß euch ja doch sagen, was wahr ist! Gebt also acht, und wenn ich die Unwahrheit sage, Sokrates, so straf mich Lügen! Ich war also allein mit ihm und meinte, er würde nun gleich mit mir so sprechen, wie man sich eben denken könnte, daß ein Liebhaber mit seinem Liebling in der Einsamkeit sprechen werde, und freute mich darauf. Aber davon geschah gar nichts, sondern er unterhielt sich mit mir und brachte den Tag mit mir zu gerade wie sonst, und ging dann nach Hause. Später forderte ich ihn einmal auf, mit mir zu ringen, und hoffte etwas auszurichten, wenn ich ihm so zu Leibe ginge. Er rang dann auch wirklich manchmal mit mir, und zwar oft wenn kein Mensch dabei war. Nun, und

was soll ich sagen? Es half mir eben nichts! Wie ich auf diesem Wege nicht weiterkam, beschloß ich, meinen Mann mit Sturm anzugreifen und nicht locker zu lassen, da ich einmal den Anfang gemacht hatte, sondern der Sache auf den Grund zu kommen. Ich lud ihn daher ein, bei mir zu speisen[1], – gerade wie sonst der Liebhaber dem Liebling eine Falle stellt. Aber nicht einmal meiner Einladung folgte er gleich, doch endlich ließ er sich dazu bereden. Als er nun das erste Mal zu mir kam, wollte er gleich nach der Mahlzeit wieder gehen. Dasmal ließ ich ihn ziehen, weil ich mich schämte. Aber ich versuchte mein Glück ein zweites Mal und unterhielt mich diesmal nach der Mahlzeit mit ihm bis in die Nacht hinein. Wie er nun gehen wollte, schützte ich vor, es wäre schon zu spät, und nötigte ihn zu bleiben. Er legte sich zur Ruhe auf dem Lager neben meinem, auf dem er auch beim Speisen gelegen hatte, und in dem Zimmer schlief niemand weiter als wir. Soweit könnte man die Geschichte jedermann erzählen. Was aber nun kommt, hättet ihr mich nicht sagen hören, wenn nicht erstens der Wein, wie das Sprichwort sagt, mit Kindern oder ohne Kinder, die Wahrheit spräche[2], und wenn nicht zweitens eine übermenschlich große Tat des Sokrates der Vergessenheit preiszugeben, wo sichs um sein Lob handelt, offenbares Unrecht wäre. Obendrein geht mirs wie den Menschen, die eine Schlange gebissen hat. Es heißt ja doch, wem das begegnet wäre, der wollte nur den Gebissenen sagen wie die Sache gewesen wäre, weil nur die es verstehen und ihm verzeihen würden, wenn er sich vor Schmerz in Worten und Taten wer weiß wie gebärdet hätte. Weil ich nun von einem noch schmerzhafteren Bisse getroffen bin, und das an dem empfindlichsten Teil, an dem einer getroffen werden kann – denn ich bin ins Herz oder die Seele oder wie mans sonst nennen will, ge-

[1] Alkibiades verlor als kleiner Knabe seinen Vater und gelangte daher mit der Mündigkeit sogleich in den Besitz seines Hauswesens. – [2] „Wein und Wahrheit" ist ein Sprichwort, „Wein und Kinder reden Wahrheit" ein anderes.

troffen und gebissen worden, von dem Reiz der philosophischen Gespräche, der da schärfer zubeißt als eine Natter, wenn er eine junge Seele zu fassen kriegt, die von keiner schlechten Art ist, und sie das Unglaublichste zu tun und zu sagen treibt –, und weil ich hier Leute vor mir sehe wie Phädros und Agathon, wie Eryximachos, Pausanias, Aristodemos, Aristophanes, – den Sokrates selber brauch ich gar nicht zu nennen, und wer sonst noch da ist. Genug, ihr habt alle von dem philosophischen Entzücken und Wesen Erfahrung und sollt es auch alle hören: denn ihr werdet mir verzeihen, was ich damals getan habe und jetzt erzähle. Ihr Diener aber, und wenn sonst noch ein uneingeweihter und bäurischer Mensch hier ist, deckt euch die Ohren mit riesengroßen Klappen zu!

Als nämlich das Licht gelöscht war, und die Diener das Gemach verlassen hatten, da beschloß ich auf alle weiteren Winkelzüge zu verzichten und ihm freimütig zu sagen, was ich im Sinne hatte. Ich stieß ihn an und fragte: Sokrates, schläfst du? Bewahre, sagte er. Weißt du auch, wozu ich mich entschlossen habe? Wozu denn? fragte er wieder. Ich glaube, du bist der einzige Liebhaber, der meiner wert ist, und doch scheint mir, du getraust dich nicht davon zu sprechen. Ich denke aber so: es deucht mich ein rechter Unverstand, dir nicht auch dieses zu gewähren, so gut wie irgend sonst etwas, was du von meiner Habe oder der Habe meiner Freunde brauchen kannst. Denn für mich gibt es keinen höheren Wunsch, als so tüchtig wie ich nur kann zu werden, und dazu, glaub ich, kann mir kein Mensch besser helfen als du. Wenn ich aber einem solchen Manne nicht willfährig wäre, so würde ich mich vor vernünftigen Leuten mehr schämen, als vor der großen Masse der Unvernünftigen, wenn ich ihm willfährig bin. Als das Sokrates hörte, sagte er höchst ironisch und ganz so, wie es ihm ähnlich und gewöhnlich ist: Mein lieber Alkibiades, mir scheint, du bist wahrlich nicht dumm, wenn es wirklich wahr ist, was du von mir sagst, und wenn in der Tat eine Kraft in mir ist, die dich besser machen kann. Dann wohnte mir ja eine unsäg-

liche Schönheit inne, die weit etwas Vorzüglicheres wäre als deine Wohlgestalt. Und wenn du nun diese Schönheit in mir entdeckt hast, und ein Geschäft mit mir machen und Schönheit gegen Schönheit austauschen willst, dann hast du im Sinne, mich tüchtig zu übervorteilen, denn du willst für scheinbare Schönheit wahre erwerben und ganz eigentlich Gold für Erz eintauschen[1]. Aber mein Fürtrefflichster, sieh noch einmal zu, daß nicht du dich betrügst und ich am Ende gar nichts wert bin. Das Auge der Vernunft fängt doch erst an scharf zu sehen, wenn die Schärfe der leiblichen Augen abzunehmen anfängt, und davon bist du ja noch weit. Als ich das hörte, sagte ich: Meine Meinung hast du gehört, und so wie ich gesprochen habe, so bin ich gesinnt. Geh du nun selber mit dir zu Rate, was du denkst, das für mich und dich das beste ist. Ja, sprach er, das ist wohl gesprochen, wir wollen uns das künftig überlegen und wollen es so machen, hiermit wie mit anderen Dingen, wie es uns beiden das beste scheint. Ich glaubte, die Worte, die ich gesprochen und sozusagen wie Pfeile auf ihn abgeschossen hatte, wären ihm ins Herz gedrungen. Ich stand also auf und ließ ihn kein Wort weitersprechen, sondern breitete meinen Mantel über ihn – denn es war Winter –, schmiegte mich unter seinen schäbigen Überwurf, umschloß diesen wahrhaft dämonischen und wunderbaren Menschen mit meinen Armen und lag so die ganze Nacht. Auch hiervon wirst du nicht sagen, daß es gelogen wäre, Sokrates. Als ich nun dies getan hatte, da hat dieser Mensch den Reiz meiner Jugend so völlig überwunden und verachtet, und verlacht und mißhandelt, ihr Richter – denn ihr seid hier Richter über des Sokrates Hoffart –, ihr könnt mirs glauben, bei allen Göttern und allen Göttinnen,

---

[1] Diomedes und Glaukos, Feinde in der Schlacht, haben sich als Gastfreunde von den Großvätern her erkannt, und Diomedes schlägt dem Glaukos vor, zum Zeichen der Freundschaft die Rüstungen zu tauschen.

Da nahm Zeus der Kronide dem Glaukos die kluge Besinnung,
Mit Diomedes zu tauschen die Wehr, die güldene, hundert
Rinder an Wert, mit der erzenen, die neun Rinder nur wert war.

ich bin vom Schlummer in den Armen des Sokrates nicht anders aufgestanden, als wenn ich beim Vater oder älteren Bruder geschlafen hätte! Wie dünkt euch wohl, daß mir nachher zumute gewesen ist, als ich auf der einen Seite mich von ihm verschmäht glaubte, und auf der anderen seine Kraft und Zucht und Mannhaftigkeit bewundern mußte, da ich nie geglaubt hätte, je einem Menschen von solcher Geistesstärke und Selbstbeherrschung zu begegnen, so daß ich nicht imstande war, ihm zu grollen oder mich seines Umgangs zu berauben, und doch auch nicht recht wußte, wie ich es anfangen sollte, ihn für mich zu gewinnen. Denn mit Geld, das war bekannt, war ihm noch viel weniger beizukommen, als dem Aias mit dem Eisen, und die Waffe, mit der ich allein ihm obzusiegen gehofft hatte, die hatte mir versagt. So war ich denn ratlos und schlich umher, unterjocht von ihm, wie noch nie ein Mensch von einem anderen Menschen. Dies alles war mir schon früher begegnet, da zogen wir zusammen gegen Potidäa[1] zu Felde, und waren dort Zeltgenossen. Da zeigte er sich nun erstens im Ertragen von Anstrengungen nicht nur mir überlegen, sondern auch allen anderen. Sooft wir irgendwo von der Zufuhr abgeschnitten waren, wies im Felde vorkommt, und hungern mußten, da waren die anderen gar nichts gegen ihn im Aushalten. Bei Schmäusen dagegen konnte er wieder sein Teil genießen wie kein anderer, im Trinken besonders, nicht aus Neigung, aber wenn er dazu genötigt wurde, so tat ers allen zuvor, und was das allermerkwürdigste ist, bezecht hat den Sokrates noch nie ein Mensch gesehen. Doch hiervon wird er sogleich wieder den Beweis liefern. Im Ertragen der Kälte aber – und die Winter sind dort streng – tat er Wunder-

[1] Im Herbst 432 v. Chr., – vermutlich der erste Feldzug des kaum achtzehnjährigen, und wohl darum zu Fuße (unter den Geharnischten) dienenden Alkibiades. Die Potidäaten versuchten sich, auf korinthischen Antrieb, vom athenischen Seebund loszumachen, wurden aber von den Athenern in einer Schlacht (Nov. 432) besiegt und nach mehr als zweijähriger Einschließung zu Anfang 429 zu kapitulieren genötigt.

dinge. Einmal besonders, als sehr scharfer Frost war, und die meisten sich entweder gar nicht aus den Zelten wagten, oder wers einmal tat, in Wunder wieviel Überwürfe gehüllt zum Vorschein kam, die Füße in Filzen oder in Schafsfelle gewickelt, da ging der heraus in einem Mantel gerade wie vorher, und schritt barfuß leichter über das Eis hin, als die anderen in Schuhen, so daß die Soldaten scheel auf ihn zu sehen anfingen, weil sie dachten, er machte sich über sie lustig.

Doch genug davon. Aber was damals er tat und trug ausharrenden Geistes[1], das ist noch des Erzählens wert. Er war am frühen Morgen auf eine philosophische Erwägung verfallen, und stand nun und sann, und weils ihm nicht flecken wollte, so ließ er nicht locker, sondern stand und überlegte. Schon war es Mittag geworden, und die Leute bemerkten es und sagtens einer dem anderen, dort stünde Sokrates schon seit der Morgenfrühe und sänne über was. Zuletzt, als es schon Abend geworden war, trugen einige von den jungen Leuten nach der Mahlzeit ihre Matratzen heraus – denn es war Sommer –, teils um im Kühlen zu schlafen, teils weil sie neugierig waren, ob er auch die Nacht stehenbleiben würde. Und er stand, bis es hell wurde und die Sonne aufging. Dann verrichtete er sein Gebet an die Sonne und ging seiner Wege. Und nun sein Verhalten im Gefecht! Das Lob bin ich ihm wahrlich schuldig! Als nämlich die Schlacht geschah, nach der die Heerführer mir den Preis der Tapferkeit erteilten, da hat mir kein anderer Mensch das Leben gerettet als dieser: denn da ich verwundet war, wollte er mich nicht verlassen, sondern half mich und meine Waffen in Sicherheit bringen. Ich, Sokrates, habe schon damals den Heerführern gesagt, sie sollten den Preis dir geben. Dagegen wirst du nichts einwenden und nicht sagen können, es wäre nicht wahr. Aber da die Heerführer Rücksicht auf meinen Stand nahmen und den Preis mir

[1] So leitet bei Homer (Od. 4, 242) Helena die Erzählung einer kühnen Tat des Odysseus ein.

geben wollten, so warst du noch eifriger als sie dafür bemüht, daß ich ihn bekäme. Auch nach der Schlacht bei Delion[1], als unser Heer sich auf der Flucht befand, wars der Mühe wert, den Sokrates zu sehen. Ich war nämlich zu Pferde dabei und er als Geharnischter. Da zog er denn, wie unsere Reihen sich schon aufgelöst hatten, zusammen mit Laches des Weges und ich kam dazu. Und wie ich die beiden sah, rief ich ihnen schon von weitem zu, gutes Muts zu sein, ich würde sie nicht verlassen. Da konnte ich den Sokrates noch besser beobachten als bei Potidäa, denn ich war selbst weniger in Furcht, weil ich eben beritten war. Erstens fiel es in die Augen, wieviel mehr er seine Sinne beisammen hatte als Laches. Dann aber kamen mir deine Worte in den Sinn, Aristophanes[2], und es schien mir, daß er dort, gerade wie hier in der Stadt, ‚stolzierend einhertrat' und ‚kecklich die Augen umherwarf', sich ruhig nach Freund und Feind umschauend, so daß ihm jedermann schon ganz von weitem ansah, daß der sich sehr kräftig zur Wehre setzen würde, wenn sich einer an ihn machen wollte. Drum zog er auch unangefochten dahin, er wie sein Genosse. Denn wer im Krieg eine solche Haltung behauptet, den greifen die Feinde gewöhnlich gar nicht an, und verfolgen lieber die, welche Hals über Kopf dahinfliehen.

Noch viele merkwürdige Dinge könnte man zum Lobe des Sokrates beibringen. Manches davon ließe sich ja vielleicht auch noch anderen nachrühmen. Doch das merkwürdigste bei Sokrates ist, daß er keinem Menschen auf der Welt ähnlich ist, der da gelebt hat oder noch lebt. Von der Art wie Achilleus

---

[1] Hier erlitt im Herbst 424 das athenische Bürgerheer eine schwere Niederlage durch die Böoter. Siehe Xenophons Erinnerungen S. 187. Laches, des Melanopos Sohn, ward im Peloponnesischen Kriege häufig als Heerführer verwendet. Plato hat ein Gespräch über den Begriff der Tapferkeit nach ihm benannt, und auch unsere Stelle läßt erkennen, daß er im Rufe besonderer Tapferkeit stand. Er fiel 418 v. Chr. in dem Treffen bei Mantinea als athenischer Heerführer gegen die Lakedämonier. — [2] (Der du) Einherstolzierend die Straßen entlang so kecklich die Augen umherwirfst. Ar. Wolken, V. 359.

war, könnte man sagen, wären auch Brasidas[1] und andere gewesen, von der Art des Perikles auch Nestor und Antenor[2] und gewiß noch mancher. So wundersam aber, wie dieser Mensch ist und wie seine Reden sind, wird man nicht entfernt einen zweiten finden, mag man unter den Jetzigen oder unter den Alten suchen, wenn ihn nicht einer mit denen vergleicht, von denen ich eben sprach, ich meine, mit keinem Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn, ihn selber und die Reden, die er führt. Denn davon hab ich noch gar nicht gesprochen, daß auch seine Reden den Silenen gleichen, die man aufmachen kann. Denn wenn einer dem Sokrates zuhören will, so werden ihm seine Reden anfangs lächerlich vorkommen: in solche Worte und Ausdrücke kleiden sie sich als in eines neckischen Satyrs Fell. Da spricht er wohl von Packeseln und Schmieden, und Schustern und Gerbern, und scheint sich immer derselben Wendungen für dieselben Sachen zu bedienen, so daß jeder unerfahrene und gedankenlose Mensch seine Gespräche verlachen wird. Macht sie aber einer auf und tut einen Blick in ihr Inneres, so wird er erstens finden, daß sie Sinn haben wie keines Menschen Rede sonst, und dann, daß sie von ganz göttlichem Gehalt sind und eine Fülle der schönsten Tugendbilder in sich bergen, und sich über ein weites, weites Gebiet erstrecken, ja über alles, worüber einem nachzudenken geziemt, der ein wackrer Mann werden will. Das ists, ihr Männer, was ich zu Sokrates' Lobe zu sagen, und auch, was ich ihm vorzuwerfen habe, denn ich habe meine Beschwerde über die übermütige Behandlung, die er mir hat zuteil werden lassen, mit hineingemischt. So hat ers aber nicht nur mit mir ge-

[1] Lakedämonischer Heerführer im Kampfe gegen die Athener, berühmt durch Tapferkeit, Kühnheit und offenen Heldensinn, fiel in jugendlichem Alter neun Jahre nach der Schlacht von Potidäa in siegreicher Schlacht bei Amphipolis.
[2] Ein greiser Troerfürst im Rate des Priamos. Er riet, durch Herausgabe der Helena und ihrer Kostbarkeiten die Griechen zur Heimfahrt zu bewegen. Seine und Nestors Vergleichung mit Perikles hat durchaus nichts Schlagendes, nur mochte des Perikles Politik und Heerführung ihrer Vorsicht wegen dem Alkibiades greisenhaft scheinen.

macht, sondern auch mit Charmides, Glaukons Sohn, und mit Euthydemos, dem Sohne des Diokles[1], und sehr vielen anderen, die er in der Liebhabermaske betrogen hat, bis er sich aus ihrem Liebhaber in ihren Liebling verwandelt hatte. Das sag ich auch dir, Agathon, damit du dich nicht von ihm betrügen lässest, sondern durch mein Schicksal gewitzigt auf deiner Hut bist, und nicht, wie das Sprichwort sagt, durch Schaden klug wirst, gleich wie ein unmündiges Knäblein."

Wie nun Alkibiades zu Ende war, erzählte Aristodem, brach ein Gelächter aus über seine Aufrichtigkeit, und weil es klang, als wäre er noch verliebt in Sokrates. Sokrates aber sagte: Mir deucht, du bist gar nicht berauscht, Alkibiades. Sonst hättest du nicht einen so künstlichen Umweg genommen, daß wir nicht sehen sollten, worauf du hinaus wolltest, und es nicht erst so nebenbei am Schlusse ausgesprochen, als obs nicht der einzige Zweck deiner Rede gewesen wäre, mich beim Agathon zu verdächtigen, weil du meinst, ich hätte nur dich zu lieben und keinen anderen, den Agathon aber bloß du und niemand sonst. Aber ich habe deine Schliche wohl erkannt, und die Absicht deines Satyrdramas ist entdeckt. Sorge du nun, mein lieber Agathon, daß es ihm nichts hilft und daß uns beide kein Mensch entzweit! „Wahrhaftig, Sokrates," stimmte ihm Agathon bei, „ich glaube, du hast recht. Ich mutmaße das auch daraus, daß er sich zwischen uns beide gelegt hat. Nun, es soll ihm nichts helfen! Ich werde zu dir kommen und mich zu dir legen." Schön! antwortete Sokrates, leg dich hier unten zu mir! „O Zeus," rief da Alkibiades, „wie mich der Mann wieder behandelt! Überall soll ich gegen ihn zu kurz kommen. Wenns denn sein muß, du Wundermann, so laß wenigstens den Agathon zwischen uns liegen!" Nein, das geht nicht, war des Sokrates Antwort. Du hast mich gepriesen und ich habe wieder meinem Nachbar zur Rechten eine Lobrede zu halten. Wenn Agathon nun dir zur Rechten liegt, so wird er

[1] Siehe Xenophons Erinnerungen S. 218 ff.

mich doch wohl nicht noch einmal loben sollen, sondern erst muß ich doch ihn loben! Drum laß nur, mein Vortrefflichster, und mißgönne dem jungen Manne die Lobrede nicht, die ich auf ihn halten will. Denn mich verlangt sehr danach, sein Lob zu verkünden. „Hallo, Alkibiades," rief nun Agathon, „bei dir bleib ich nicht, sondern siedle über um jeden Preis, damit mir Sokrates eine Lobrede hält." „Da haben wirs!" antwortete Alkibiades, „es ist immer die alte Geschichte: wenn Sokrates da ist, so kann kein anderer an einen hübschen Jungen herankommen. Was er da wieder für einen schönen Grund gefunden hat, daß dieser hier bei ihm liegen soll!"

Agathon stand denn also auf, wie Aristodem erzählte, um sich zu Sokrates zu legen. Da erschien auf einmal ein großer Haufe Nachtschwärmer am Haustor, und da sie es offen fanden, weil gerade jemand hinausging, so drangen sie ohne Umstände zu ihnen herein und legten sich nieder. Nun, erzählte Aristodem, hätte der Lärm überhandgenommen, sie hätten unsäglich viel Wein trinken müssen und alle Ordnung hätte aufgehört. „Eryximachos," sagte er, „Phädros und noch einige andere machten sich nun auf den Heimweg, mich aber übermannte der Schlaf. Nach langem Schlummer, denn es war die Zeit der langen Nächte, wachte ich beim Schreien der Hähne wieder auf, und da sah ich, daß die anderen teils schliefen, teils verschwunden waren. Nur Agathon, Aristophanes und Sokrates wachten noch und tranken aus einer großen Schale rechtsherum, und Sokrates führte ein Gespräch mit den beiden. Das meiste davon hab ich wieder vergessen, — ich hatte ja nicht von Anfang an zugehört und auch jetzt nickte ich noch ein wenig dabei. Im ganzen aber drehte sich das Gespräch darum, daß Sokrates die beiden zu dem Zugeständnis zwingen wollte, Komödien und Tragödien zu dichten wäre eines und desselben Menschen Sache, und wer Meister in der Tragödiendichtung wäre, müßte auch Komödien dichten können. Das wollte er sie nötigen einzuräumen, sie konnten ihm aber nicht mehr recht folgen, sondern nickten unterweilen

etwas dabei. Zuerst entschlummerte Aristophanes und dann bei Anbruch des Tages auch Agathon. Da bettete Sokrates sie zur Ruhe und stand dann auf und ging, und ich hinter ihm drein, wie ich pflegte. Er ging ins Lykeion[1], wusch sich dort, und brachte dann den Rest des Tages wie ein anderes Mal da zu, bis er endlich gegen Abend nach Hause ging, sich zur Ruhe zu legen."

[1] Eine dem attischen Heros Lykos geweihte Turnhalle vor der Stadt mit dem gewöhnlichen Zubehör. Die Lehrvorträge, die später Aristoteles dort hielt, sind Ursache geworden, daß der Name Lyzeum heute als Name für gelehrte Schulen verwendet wird, wie das gleichartige Heiligtum des Heros Akademos, weil Plato da lehrte, seinen Namen auf gelehrte Gesellschaften oder technische Hochschulen übertragen hat.

Inhalt des ersten Bandes

Einleitung 1
Xenophon: Erinnerungen an Sokrates 101
Xenophon: Die Kunst der Haushaltung 253
Plato: Protagoras 321
Plato: Ein Gastmahl 411

Druck der Roßbergschen
Buchdruckerei in Leipzig

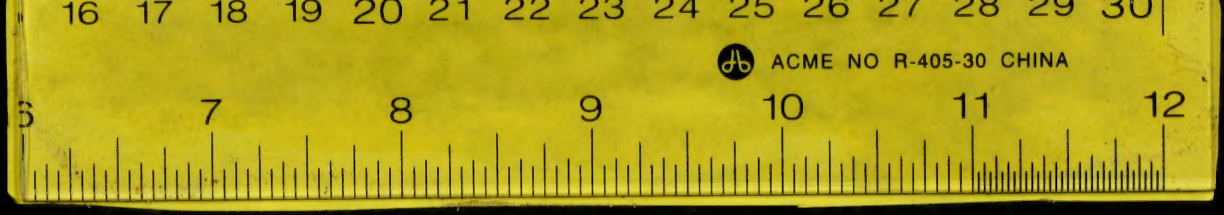
PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
317
S66
1911
v.1
c.1
ROBA

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 25 09 003 8

1/16"
1/32"
60 in


16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30
ACME NO R-405-30 CHINA
7 8 9 10 11 12